الاجتهاد فيما لا نص فيه

عرض وتحليل
للاجتهاد بالقياس والأدلة المختلف فيها

الدكتور
الطيب خضري السيد
أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر
والمعار إلى كلية الشريعة بالرياض
جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية

الجزء الأول

مكتبة الحرمين

الطبعة الأولى

١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

مزيدة ومنقحة

الناشر
مكتبة الحرمين
الرياض - البطحاء - عمائر الدغيثر

الاجتهاد
فيما لا نصّ فيه

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه الذي عز جلاله ، وسما كماله ، وشهدت أفعاله أنه الحي القيوم ذو الجلال والإكرام .

وأشهد أن لا إله إلا اللّه وحده ، قسم عطاءه بين خلقه ، فالمؤمنون حبب إليهم الايمان ، والعلماء زينهم بإقامة الحجة ومعرفة الأحكام .

وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله ، أرسله بكتابه المبين الفارق بين الشك واليقين ، ليخرج الناس من الظلمات إلى النور ، ويحقق لهم سعادة الدنيا والآخرة ولو كره الكافرون ، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين .

أما بعد ،

فلما كانت الحوادث متجددة غير متناهية ، ونصوص الشريعة محددة متناهية ، كانت الحوادث متجددة ومحتاجة إلى اجتهاد المجتهدين ، وفكر الباحثين المؤمنين . ونظر العاملين المخلصين ، وهؤلاء لا يبنون على غير أساس ، ولا يفتون بالهوى والتشهي ، وإنما عملهم يقوم على قواعد راسخة ، وأسس قوية متينة ، فأردت أن أجمع تلك القواعد ، وأحرر مسائلها ، وأجلو غامضها وأخرجها من حيز الأشكال إلى حيز التجلي ، بأسلوب سهل ميسر ، غير متصف بالايجاز المخل أو الأطناب الممل وعنونت لها بعنوان :

الاجتهاد فيما لا نصّ فيه

وقد ساعدني على هذا الموضوع ثلاثة أمور :

الأول : أن موضوع الاجتهاد كان أحد الأبحاث التي قدمت إلى مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقد بالرياض عاصمة المملكة العربية السعودية في ذي القعدة سنة ست وتسعين وثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية تحت إشراف جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

ثانيا : إختياري عضواً بلجنة تقنين الشريعة الإسلامية بمجلس الشعب بجمهورية مصر العربية ، حملني على أن أعيد النظر في وسائل الاجتهاد والوظائف الأصولية للاستنباط .

ثالثا : ما لمسته من المسؤولين في الدولة من حرص على تطبيق الشريعة الإسلامية الغراء وسعيهم الحثيث نحو ذلك لبناء دولة العلم والإيمان ، والمواطن الصالح المؤمن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم حيث أدرك الجميع أنه لا يصلح هذا الزمان إلا بما صلح به أوله . فجزى الله كل من ساهم في هذا العمل أحسن الجزاء وأطيبه إنه أعز مأمول وأكرم مسؤول .

وإني لأرجو الله أنْ يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينفعنا به في الدنيا والآخرة إنه سميع مجيب الدعاء رب العالمين .

كما أرجو أن يغفر لي القارىء الكريم زلة القلم وخطأ التفكير ، وأملي أن يوفقنى للصواب في القول والعمل فهو حسبي ونعم الوكيل .

الدكتور الطيب خضري السيد

الاجتهاد فيما لا نص فيه

الجزء الأول

البَابُ الأوّل في الإجتهَاد

ويشتمل على :

١ ـ معنى الاجتهاد في اللغة وفي الإصطلاح .

٢ ـ معنى المجتهد .

٣ ـ مجال الاجتهاد .

٤ ـ تجزؤ الاجتهاد .

٥ ـ فتوى المجتهد الخاص .

٦ ـ أهلية الاجتهاد .

٧ ـ إجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم .

٨ ـ جواز الخطأ على الرسول صلى الله عليه وسلم في إجتهاده .

٩ ـ زمن الاجتهاد .

١٠ ـ حكم الاجتهاد .

١١ ـ خلو العصر عن المجتهد .

١٢ ـ التفويض في الاجتهاد .

١٣ ـ تجديد الاجتهاد .

١٤ ـ نقض الاجتهاد .

١٥ ـ حكمة الاجتهاد وحاجتنا إليه .

١٦ ـ أنواع الاجتهاد .

١٧ ـ حجية الحكم الاجتهادي .

١٨ ـ حقيقة موقف الشيعة من الاجتهاد .

البَابُ الأوّل

معنى الاجتهاد في اللغة :

الإجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد ـ بفتح الجيم وضمها ـ جاء في تاج العروس الجَهد والجُهد بالفتح والضم ، الطاقة والوسع ، وقال ابن الأثير : هو بالفتح المشقة ، وقيل : المبالغة والغاية ، وبالضم الوسع والطاقة[1] .

وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة[2] .

يقال : إجتهد في الأمر ، بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ، ويصل إلى نهايته ، سواء كان هذا الأمر من الأمور الحسية أو الأمور المعنوية . ولهذا يقال إجتهد في حمل الرحى والصخرة. ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة أو التفاحة .

معناه في الإصطلاح :

وفي الإصطلاح ذكروا له تعريفات كثيرة يغاير بعضها بعضاً في العبارة أو في ذكر بعض القيود دون بعض ، ومع كثرة التعريفات فإنها ترجع إلى إتجاهين :

الإتجاه الأول : النظر إلى المعنى الأسمى للإجتهاد أي الذي هو وصف قائم بالمجتهد فعرَّفه بأنه : ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية ، أو الوظائف العملية شرعية أو عملية[3] :

---

(١) جـ ٢ ص ٣٢٩

(٢) لسان العرب مجلد ٢ ص ٥٢٠

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن للسيد محمد تقي الحكيم ص ٥٦٣ بالإحالة على مصباح الأصول ص ٤٣٤ .

أو يقال في تعريفه : إنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .

شرح التعريف :

قولهم : ملكة : كالجنس في التعريف ، وهي صفة راسخة للنفس تحصِّل هيئة بسبب فعل من الأفعال ، ويقال لتلك الهيئة عند الحكماء كيفية نفسانية ، فإن كانت سريعة الزوال سميت حالة ، وإن كانت بطيئة الزوال وحصل لها الرسوخ بالتكرار والممارسة سميت ملكة [1] ومعلوم أن هذه الملكة تحصل من توفر شروط الاجتهاد الآتي بيانها إن شاء اللّه .

واختار هؤلاء كلمة « ملكة » لأمرين :

١ ـ ان صاحب الملكة يصدق عليه أنه مجتهد سواء باشر عملية الاستنباط فعلاً أم لم يباشره ، بخلاف قولهم : بذل أو استفراغ كما في الإتجاه الثاني فإنه يقتضي وجود الفعلية في الإستنباط فعلاً وإلا لا يكون مجتهداً [2] .

ولعل هذا يختلف مع الواقع إذ المجتهد لا يعرف بالاجتهاد إلا بعد إجتهاده وبذل وسعه في الحصول على الحكم ثم يصح أن يوصف بعد ذلك بأنه صاحب ملكة،أما قبل إجتهاده وبذل مجهوده فإنه يكون فرداً عادياً لا دليل على وجود ملكة عنده .

٢ ـ ان كلمة « ملكة » لا تتجزأ إذ لا يصح أن يقال إن هذا صاحب ملكة كبيرة وآخر متوسطة وثالث صغيرة ، وإنما يقال صاحب ملكة فقط .

بخلاف التعبير بكلمة بذل أو استفراغ فإنها توصف بالقلة والكثرة مما جعلنا نقول إن التعبير بكلمة ملكة أولى من التعبير بكلمة بذل أو إستفراغ . ثم إنها تتأتى في كل الأبواب في باب دون باب .

ولعل هذا يتناسب مع من يقول بعدم جواز تجزيء الإجتهاد فإن هذا

---

(١) دستور العلماء جـ ٣ ـ ٣٢٨ ، ٣٢٩ بتصرف يسير.
(٢) الأصول العامة للفقه المقارن ص ٥٦٣ .

مسلكهم ، كما سيتوضح ذلك في مقامه الذي هو تجزؤ الإجتهاد وسيتضح أن الحق فيه جواز التجزؤ .

وقولهم : « تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية» أي تحصيل الدليل أو الأمارة على الحكم وهذا قريب من قول أصحاب الاتجاه الثاني لتحصيل ظن بحكم شرعي إلا أن هذا تقيد بالظن ، وقولهم هذا يشمل الظن والقطع .

وقولهم : « الوظائف العملية » ليشمل التعريف استنباط الوظائف التي يستنبط بها من بعض الأُصول ، كالاستصحاب والإستحسان ونحوهما إذ لولا هذا القيد لخرجت عن التعريف لأن نتائجها ليست حكما شرعياً[1] .

وبناء على ذلك كان هذا قيداً للإدخال لا للإخراج .

وقولهم : « شرعية أو عملية » معناه : أن الإجتهاد يشمل كل الأمور الشرعية فرعية كانت وهي العملية أو غير فرعية وهي الأصول الدينية .

لكنا نسلم لهم أن الاجتهاد يجري في الأمور الفرعية أو العملية، أما إجراؤه في الأصول فغير مسلم لهم لأن الأصول أصبحت مما علم من الدين بالضرورة فلا يجوز الاجتهاد فيها ، أو نقول الاجتهاد المصطلح عليه يكون في الفروع العملية .

وعلى أية حال فهذا الإتجاه قليل ونادر لم يأبه به كثير من العلماء والكاتبين .

الإتجاه الثاني : النظر إلى الإجتهاد باعتبار المعنى المصدري الذي هو فعل المجتهد ، وهو الذي جرت عادة الأصوليين بتعريفه غالباً ، ويعرف حينئذ بأنه :

«بذل الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي من الأدلة التفصيلية » .

(١) أصول الإستنباط ص ٥٦٤ .

شرح التعريف :

كلمة بذل ونحوها مثل استفراغ . . إلخ . كالجنس في التعريف شامل لكل بذل من الفقيه ومن غيره ، وسواء كان في الأحكام أو في غيرها ، وسواء كانت الأحكام شرعية أو لغوية أو عقلية .

خرج عنه الظن الحاصل بادىء الرأي من ظواهر النصوص ، سواء كان قبل البحث المفضي إلى ظن إنتفاء المعارض عند من يوجب البحث عنه ، أو عند من لا يوجب البحث عنه ، فإنه لا يجعل الظن الحاصل من ظواهر النصوص إجتهاداً .

وإضافة بذل إلى الفقيه قيد أول، خرج به بذل غير الفقيه كالنحوي أو المتكلم الذي لا فقه له لتحصيل ما ذكر فإنه لا يسمى إجتهادا في الإصطلاح[1] .

وفي التعبير بالفقيه بعد عن الدور الذي ينشأ بما لو عبر بالمجتهد ، لتوقفه حينئذ على إجتهاد سابق ، وهو متوقف على إجتهاد آخر .

ولم يسلم السعد التفتازاني ذلك بل قال : إن الفقيه لا يصير فقيهاً إلا بعد الإجتهاد ، اللهم إلا أن يراد من الفقيه المتهيء لمعرفة الأحكام[2] .

وقد شاع في عصرنا إطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وإن لم يكن مجتهداً[3] .

قال أستاذنا الشيخ زهير ليس المراد من الفقيه المتفقه بالفعل ، بل المراد منه المتهيء للفقه ومن عنده ملكة الإستنباط[4] .

والوسع معناه : الجهد والطاقة ، ويعرف ذلك بالإحساس بالعجز عن زيادة البحث والنظر ، وهو قيد ثان في التعريف خرج به بذل المقصر فإنه لا يسمى إجتهاداً في الإصطلاح .

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٢ ـ ص ١٤ .

(٢) حاشية السعد مع شرح عضد الدين الإيجي لمختصر إبن الحاجب جـ ٢ ـ ص ٢٨٩ متصرف .

(٣) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ـ ٣٦٢

(٤) أصول الفقه لأستاذنا الشيخ محمد أبو النور زهير جـ ٤ ص ٢٢٤

واللام في كلمة « لتحصيل ظن » بمعنى في ، فمعناه أنه حصل تحصيلاً مبذولاً فيه الوسع ، ويلزم من وجود التحصيل الحصول إذ هو مطاوعه .

والظن معناه إدراك الطرف الراجح ، قيد في التعريف خرج به تحصيل الأحكام القطعية كإدراك ما علم من الدين بالضرورة من وجوب صلاة وزكاة وحج وصوم رمضان ، فإن كل ذلك لا يجري فيه الإجتهاد . ثم إن هذا القيد أفاد أن الاجتهاد لا ينتج إلا حكماً ظنياً .

وكلمة « بحكم » قيد للأحتراز عما ليس بحكم .

وفي تقييد الحكم بكونه شرعياً أخرج ما كان حكماً لغوياً أو عقلياً أو حسياً أو عرفياً .

وقد استغنى صاحب جمع الجوامع[1] بذكر كلمة الفقيه عن كلمة شرعي في التعريف حيث قد علم ذكرها من المقام .

والأولى ذكرها لأن التعاريف جعلت للبيان والإيضاح .

وكلمة « عملي » معناه أن الإجتهاد لا يجري إلا في الفروع دون الإعتقاديات فهي في الحقيقة لبيان الواقع لأن ما خرج بها خرج بكلمة ظن وسبق الكلام عليها .

ومن أدلته التفصيلية أي من الكتاب أو السنة ما يرجع إليهما فكان هذا قيداً لبيان الواقع أيضاً ، لأنه ليس هناك مصادر سوى الأدلة التفصيلية .

وقد قيل إن الإجتهاد عرف بتعريف خاص كالذي ورد عن الإمام الشافعي حين سئل عن الفرق بين الإجتهاد والقياس فقال: إنهما اسمان بمعنى واحد[2] .

والحق في هذا أن الإمام الشافعي يريد بهذه العبارة أن كل واحد منهما

---

(١) جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٧٩

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص ٤٥١

يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه فكانا بمعنى واحد[1] .

فليس من المعقول أن الشافعي يغيب عنه أن الإجتهاد يجري في غير القياس ، أو أن القياس عبارة عن الجمع بين فرع وأصل لاشتراكهما في علة الحكم ، بينما الإجتهاد قد لا يفتقر إلى كل ذلك .

معنى المجتهد :

للمجتهد معنيان : أحدهما منظور فيه إلى المعنى الاسمي للاجتهاد وهو الفقيه الفطن العارف بحجج الأحكام وأحوالها والإستنباط منها .

والآخر : منظور فيه إلى المعنى المصدري للاجتهاد وهو الباذل أقصى وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي بطريق الاستنباط .

مجال الإجتهاد

قال صاحب التلويح : « كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي هو محل الاجتهاد ، فلا يجوز الاجتهاد فيما ثبت بدليل قطعي كوجوب الصلوات الخمس والزكوات ، وباقي أركان الإسلام ، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع التي ثبتت بالأدلة القطعية »[2] ، فالاجتهاد المقصود هنا هو الاجتهاد في الظنيات ، وهذا يشمل :

اولا : بذل الفقيه وسعه لتحصيل حكم شرعي من الأدلة الظنية في ثبوتها وفي دلالتها كنظر المجتهد في قوله صلى الله عليه وسلم : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب »[3] .

فهذا النص ظني الورود ، لأنه لم ينقل إلينا بطريق التواتر . وظني

(١) أدب القاضي للماوردي جـ ١ ص ٤٩٠

(٢) التلويح على التوضيح جـ ٢ ص ١١٧

(٣) رواه أحمد والستة عن عبادة بن الصامت وفي لفظ عند مسلم وأبي داود والنسائي : « لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب فصاعداً » ، وعند أحمد وابن ماجه عن عائشة وابن عمر ، والبيهقي عن علي والخطيب عن أبي أمامة بلفظ : « كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج » ، انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني جـ ٢ ص ٣٦٥

الدلالة لأنه يحتمل معنيين ، أحدهما : لا صلاة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب ، والمعنى الآخر : لا صلاة كاملة إلا بفاتحة الكتاب ، فمجال الاجتهاد في هذا النص يكون بالبحث في سند الحديث ، وفي رجاله من العدالة والضبط ، فإن اطمأن إلى السند اجتهد في الوصول إلى المراد من أحد هذين المعنيين.

وقد ترتب على ذلك الاختلاف في اشتراط قراءة الفاتحة في الصلاة .

ثانيا : بذل الفقيه وسعه في النص الذي يكون ظني الثبوت قطعي الدلالة ، كنظر المجتهد في قوله صلى اللّه عليه وسلم : « في كل خمس شاة »[1] فهذا النص ظني الورود . لأنه لم ينقل إلينا بطريق التواتر ، وقطعي الدلالة ، لأنه لا يدل إلا على معنى واحد ، فيسوغ الإجتهاد للمجتهد بالبحث عن سنده ، وطريق وصوله إلينا ، ودرجة رواته من العدالة والضبط .

ثالثا : بذل الفقيه وسعه في النص الذي يكون قطعي الورود ، ولكنه ظني الدلالة ، وذلك كعدة المطلقة ، فقد ورد فيها نص قطعي الورود ، وهو قوله تعالى : ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾[2]، لكنه ظني الدلالة ، لأن لفظ القرء يحتمل أن يكون معناه الحيض ، ويحتمل أن يكون معناه الطهر ، فيسوغ الإجتهاد فيه للوصول إلى المراد من أحد المعنيين .

رابعا : بذل الفقيه وسعه في تحصيل الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع بواسطة أمارات أرشده الشارع إليها ، كالقياس والاستحسان والاستصحاب . . . الخ[3] وكالاجتهاد في استخراج أمارات للقبلة يهتدي بها من خفيت عليه لقوله تعالى : ﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾[4] فإن الاجتهاد يصح في القبلة بالأمارات الدالة عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم[5] .

---

(١) رواه يحيى عن مالك عن كتاب عمر بن الخطاب ـ انظر تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك جـ ٢ ص ٢٥٠ .

(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٢٨

(٣) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ١٦٢ ، بدائع الفوائد لابن القيم جـ ٤ ص ٢٨ ، الآداب الشرعية لشمس الدين الحنبلي جـ ١ ص ١٨٦

(٤) سورة النحل آية رقم ١٦

(٥) أدب القاضي للماوردي جـ ١ ص ٥١٨ .

تجزؤ الاجتهاد

معناه : أن المجتهد يجتهد في استنباط بعض الأحكام دون بعض ، وله صورتان :

إحداهما : أن يكون العالم قد تحصل له في بعض الأبواب من الأدلة ما هو مناط الاجتهاد دون غيره من الأبواب ، كالذي يعرف باب البيوع أو الأنكحة أو الفرائض دون غيره من الأبواب .

والأخرى : أن تكون عنده القدرة على استنباطه حكم بعض المسائل من باب دون باقي مسائل هذا الباب .

فهل لهذا العالم أن يجتهد في ذلك ؟ أم لا بد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده القدرة على استنباط الأحكام في جميع الأبواب ؟

ثم هل له أن يفتي بما اجتهد فيه ؟ . . . جرى في كل ذلك خلاف بين العلماء .

فذهب الجمهور إلى جواز تجزؤ الاجتهاد ، وذهب البعض إلى المنع :

قال الفتوحي : « الاجتهاد يتجزأ عند أصحابنا والأكثر - إلى أن قال : وقيل : لا يتجزأ ، وقيل : يتجزأ في باب لا في مسألة ، وقيل : في الفرائض لا في غيرها » إنتهى كلام الفتوحي[1] .

وقال الزركشي : « وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما إذا عرف باباً دون باب ، أما مسألة دون مسألة فلا يتجزأ قطعا ، والظاهر جريان الخلاف في الصورتين وبه صرح الأنباري »[2] .

أدلة المانع :

أولا - قالوا : إن المجتهد الخاص إن ظن تحصيل كل ما يحتاج إليه في إجتهاده ، لكن احتمال ماله تعلق باجتهاده قائم وقوي في حقه « ضعيف في حق المجتهد المطلق لسعة اطلاعه ، وإذا وجد الاحتمال فلا يصح الاستدلال وأيضا

---

(١) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ص ٣٩٨

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٥ .

فمع وجود هذا الاحتمال لا يتأتى غالب الظن كما تزعمون بل يكون مجرد شك لتساوي الاحتمالين».

وأجيب : بمنع التفاوت بينهما باعتبار القوة والضعف ، بأن المجتهد الخاص لا يسوغ له الاجتهاد إلا إذا غلب على ظنه أنه قد أحاط بجميع ما يتعلق باجتهاده من الأدلة . وإذاً فكل إحتمال بعد ذلك يكون احتمالا بعيدا لا أثر له[1] .

ثانيا : لو جاز تجزؤ الاجتهاد للزم عليه أن يقال : نصف مجتهد ، وثلثه ، وربعه ، ولم يقل بذلك أحد .

وأجيب : بأنه لا يلزم ما ذكر ، فلا يسمى المجتهد في بعض الأحكام دون بعض « نصف مجتهد » ولا نحو ذلك ، بل يسمى مجتهداً في ذلك البعض ، وهو مجتهد تام فيما اجتهد فيه ، وإن كان قاصرا بالنظر إلى من فوقه[2] .

ثالثا :لعل نظر القائلين بعدم تجزيء الاجتهاد أخذهم الملكة في تعريفه والتزامهم بعدم تجزئتها .

وقد أجيب : بأن ملكة استنباط هذه المسألة فرد من الملكة ، وملكة استنباط تلك المسألة فرد آخر منها ، وهذا لا ينافي تجزيء الاجتهاد .

أدلة المجوز :

أولا ـ قالوا : إن القول بالمنع يترتب عليه ترك العلم الحاصل عن دليل إلى تقليد ، وهو خلاف المعقول ، وفي التقليد ريب عند المقلد هذا من جهة مطابقة الدليل لما قلد فيه أم لا ؟ وعمله الحاصل عن الدليل خال عن هذا الريب ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة »[3] .

---

(١) تيسير التحرير للكمال بين الهمام جـ ٤ ص ١٨٢ ، روضة الناظر لابن قدامة جـ ٢ ص ٤٠٧

(٢) شرح طلعة الشمس للسالمي الأباضي جـ ٢ ص ٢٧٩

(٣) رواه أحمد وأبو داود والطيالسي وأبو يعلى في مسانيدهم ، والدارمي والترمذي والنسائي وآخرون عن الحسن بن علي ، وليس عند النسائي « فإن الصدق . . الخ » وقال الترمذي : حسن صحيح . وقال الحاكم : الإسناد صحيح ، وصححه إبن حبان ، وهو طرف من حديث =

ثانيا - قوله صلى الله عليه وسلم : « استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك »[1] ، حيث أمر بالاستفتاء من نفسه ، ولا تكون نفسه معدة للفتوى في كل أمر فلزم أن يكون في البعض وهذا ما ندعيه .

ثالثا - إن المجتهد في البعض يعرف حكمه عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم اللّه تعالى ، فيجب اتباعه ، ولا يسوغ تركه بقول أحد ، فإنا إنما أمرنا باتباع قول رسول اللّه ، واتباع غيره بظن أنه حاك ، فإذا علم المجتهد في البعض حكم من قول رسول اللّه صلى الله عليه وسلم ، فقد ظن أن ما وراءه مخالف لذلك الحكم فيحرم عليه اتباع غير ذلك الحكم ، ومن له حسن أدب بأحكام اللّه لا يتعدى عن هذا الأصل[2] .

رابعا - قالوا : بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل واللازم منتف ، لأن كثيرا من المجتهدين قد سئل فلم يجب ، وكثير منهم قد سئل عن مسائل فأجاب في البعض دون البعض ، وهم مجتهدون بلا خلاف ، ومن ذلك ما روي أن مالكا سئل عن أربعين مسألة فأجاب في أربع منها وقال في الباقي : لا أدري وتلك حادثة مشهورة .

والجواب : أن هذا يحتمل أمورا كثيرة فقد يترك المجتهد الافتاء لمانع منعه أو للورع أو لعلمه أن السائل متعنت أو لأن بعض المسائل يحتاج إلى مزيد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال[3] .

ويبدو أن القول بالجواز : هو الأولى بالاعتبار . قال ابن الهمام وشارحه : « ألا ترى أن من صرف عمره في فن واحد أوسع إحاطة فيما يتعلق بفنه من المتفننين بل المجتهد الخاص مثل المجتهد المطلق وسعة المجتهد المطلق بحصول مواد أخرى لا دخل لها فيما يجتهد فيه المجتهد الخاص . لأنها لا توجب

= طويل ، ولابن عمر من الزيادة : « فإنك لن تجد فقد شيء تركته للّه » ، ورواه إبن قانع عن الحسن بلفظ الترمذي . وزاد : « فإن الصدق ينجي » - كشف الخفاء ومزيل الالباس للعجلوني جـ ١ ص ٤٠٦ وما بعدها .

(١) رواه أحمد والطبراني وأبو يعلى وأبو نعيم عن وابصة مرفوعا ، وفي الباب وواثلة وغيرها . المرجع السابق جـ ١ ص ١٢٤ .

(٢) فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٦٤ .

(٣) ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٥ .

التفاوت فيما يحتاج إليه المجتهد الخاص »[1] أ هـ .

ثم ان مفاد الكلام دائر بين أن يعمل بظنه هو . وبين أن يعمل بما يظنه غيره .

ولعل من الواضح ان اعتماده على ظن نفسه خير وأولى من اعتماده على ظن غيره .

وعلى هذا يمكن القول بأن الاجتهاد ضربان : أحدهما يكون في عموم الأحكام ويقال لصاحبه : مجتهداً مطلقاً . والآخر يكون في بعض الأحكام ويقال لصاحبه : مجتهداً خاصاً.

فتوى المجتهد الخاص :

سبق القول أن المجتهد الخاص إما أن يكون اجتهاده في باب دون باب ، وإما في مسألة من الباب دون مسألة أخرى منه . وفي الحالين هل يجوز له الفتوى بما وصل إليه ظنه أم لا ؟ خلاف بين الأصوليين أيضا .

فإن كان إجتهاده في باب ، فالأقوال ثلاثة :

القول الأول : الجواز . ووجهه : أنه قد عرف الحق بدليله . وقد بذل جهده في معرفة الصواب . فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع .

القول الثاني : المنع . ووجهه : تعلق أبواب الشرع بعضها ببعض . فالجهل ببعضها مظنة للتقصير في الباب والنوع الذي قد عرفه . ولا يخفى الارتباط بين كتاب النكاح والطلاق والعدة . وكتاب الفرائض . وكذلك الارتباط بين كتاب الجهاد وما يتعلق به . وكتاب الحدود والأقضية والأحكام . وكذلك عامة أبواب الفقه .

ولعل هذا القول مبني على عدم جواز تجزؤ الاجتهاد . وسبق القول فيه .

القول الثالث : الجواز إن كان اجتهاده في الفرائض دون غيرها :

---

(١) تيسير التحرير للكمال بن الهمام جـ ٤ ص ١٨٢ وما بعدها بتصرف .

ووجهه : أن أصحاب هذا القول يرون انقطاع أحكام قسمة المواريث . ومعرفة الفروض . ومعرفة مستحقيها عن كتاب البيوع والإجارة والرهن وغيرها وعدم تعلقها بغيرها . وأيضا . فإن عامة أحكام المواريث قطعية . وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة . ويبدو أن الأول هو الصحيح .

وإن كان اجتهاده في مسألة أو مسألتين . فهل له أن يفتي بهما ؟

قيل : نعم يجوز في أصح القولين . وهما وجهان لأصحاب الامام أحمد . قالوا : وهل هذا إلا من التبليغ عن اللّه وعن رسوله . وجزى اللّه من أعان الاسلام ولو بشطر كلمة خيرا . وقيل : بالمنع ولا وجه له . قال ابن القيم الجوزية : ومنع هذا من الافتاء بما علم خطأ محض . وباللّه التوفيق[1] .

أهلية الاجتهاد :

لكي يكون الاجتهاد جائزا فلا بد من توافر شروطه حتى يكون المجتهد بها أهلاً للاجتهاد سواء كان مجتهدا مطلقا أم كان مجتهدا خاصا .

شروط المجتهد المطلق :

فإن كان مجتهدا مطلقا فيشترط فيه أن يكون عالما بمدارك الأحكام . وطرق اثباتها ووجوه الترجيح بينها عند التعارض . ولا يتم له ذلك إلا بشروط أهمها ما يلي :

الأول : معرفة القرآن الكريم ، والمراد أن يكون على علم تام بما في القرآن من أحكام وأصول تشريعية ، ويتحقق ذلك بمعرفة آيات الأحكام ، وما يتصل بهذه الآيات من أسباب النزول . وما ورد في تفسيرها من آثار الصحابة والتابعين ، وما ذكره المفسرون في تفسيرها ، وما تدل عليه نصوصها وظواهرها . قال ابن قدامة : (والواجب عليه معرفة ما يتعلق منه بالأحكام وهذه قدر خمسمائة آية)[2] . وهو قول الغزالي وابن العربي . وحكاه الماوردي عن بعضهم وقال : (وكأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف : وجعلها خمسمائة آية) . وعقب الشوكاني فقال : (إنما أراد

---

(١) اعلام الموقعين لابن القيم جـ ٤ ص ٢١٦ وما بعدها .
(٢) روضة الناظر جـ ٢ ص ٤٠٢ .

الظاهر لا الحصر)[1] .

كما نازع نجم الدين الطوفي في ذلك ، وقال : (والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر ، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصرة ، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي ، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها ، فقل أن يوجد في القرآن الكريم آية : إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام)[2] .

وانتحل الفتوحي وجهة لهؤلاء فقال : (كأنهم أرادوا ما هو المقصود به بدلالة المطابقة - أي ما يدل دلالة أولية بالذات - لا بطريق التضمن والإلتزام)[3] .

وذهب البعض إلى أنه يلزم أن يكون حافظا للقرآن الكريم كله ، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه[4] .

وقال آخرون : لا يشترط ، بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه ، وجزم الأستاذ أبو اسحاق وغيره بأنه لا يشترط الحفظ ، وجرى عليه الرافعي .

الثاني : معرفة ما يتعلق بالسنة من أحكام سواء كانت : قولية أو فعلية أو تقريرية . ويكون ذلك بمعرفة متن الحديث ، وسنده ، وحال الرواة : من جرح وتعديل ليميز صحيح السنة من ضعيفها .

وقد حكى الماوردي تحديد أحاديث الأحكام بأنها خمسمائة ، وقال ابن العربي : (هي ثلاثة آلاف)[5] وشدد الإمام أحمد في ذلك ، فقد حكى أبو علي الضرير قال : قلت لأحمد بن حنبل : كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي ؟ يكفيه مائة ألف حديث ؟ قال : لا ، قلت : مائتا ألف حديث ؟ قال : لا ، قلت : ثلاثمائة ألف حديث ؟ قال : لا ، قلت : أربعمائة ألف حديث ؟ قال : لا ، قلت : خمسمائة ألف حديث ؟ قال :

---

(١) ارشاد الفحول ص ٢٥١ .

(٢) شرح ابن بدران على روضة الناظر جـ ٢ ص ٤٠٢

(٣) المرجع السابق

(٤) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٤ ص ١٥

(٥) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥١

أرجو[1] ، وكأن مراده بهذا العدد آثار الصحابة والتابعين ، وطرق المتون ، ولهذا قال : من لم يجمع طرق الحديث لا يحل له الحكم على الحديث ، ولا الفتيا به[2] .

ولا يلزم حفظها ولا حفظ جميع أحاديث السنة ، وإنما يكون متمكنا من الرجوع إليها عند الاستنباط ، بأن يعرف مواقعها بواسطة فهرسها ، حتى لا يلجأ المجتهد إلى القول بالرأي أو القياس مع وجود النص ، لا سيما وأنه قد دونت الأحاديث في الكتب المعتبرة ، وبوبت تبويبا بحيث يسهل الرجوع إليها في كل باب من أبواب الفقه ، وبينت درجة كل منها من الصحة والضعف ، وتكلم علماء الرجال على رواتها ، وبينوا ما فيها من قوة وضعف بيانا شافيا ، فلا حاجة إلى حفظ كل الأحاديث ولا أحاديث الأحكام ، لما في ذلك من العسر والمشقة . بل المدار على ممارسة هذه الكتب ممارسة تسهل على صاحبها الوصول إلى الأحاديث الصحيحة التي يريد أن يستنبط الأحكام منها .

الثالث : معرفة الناسخ والمنسوخ .

وذلك بأن يعرف الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة حتى لا يعمل بالمنسوخ مع وجود الناسخ له ، ولا يشترط أن يكون جميع الناسخ والمنسوخ محفوظا له ، بل يكفي في كل واقعة يفتي فيها بناء على آية أو حديث أن يعلم أن تلك الآية أو ذلك الحديث ليس من جملة المنسوخ[3] وطرق العلم بذلك هي الرجوع إلى الكتب التي ألّفها العلماء في هذا الفن ككتاب إبن الجوزي والحازمي وابن حزم الظاهري وغيرها .

الرابع : معرفة المسائل المجمع عليها ، والمسائل المختلف فيها .

قال الفتوحي : (ويشترط أن يكون عالما بالمجمع عليه والمختلف فيه)[4] .

أما المجمع عليه : فيظهر في حادثة عرفها المجتهدون السابقون

(١) الفقيه والمتفقه جـ ٢ ص ١٦٣ وما بعدها ، إرشاد الفحول ص ٢٥١
(٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٨١
(٣) المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٥٢ ، إرشاد الفحول ص ٢٥٠ وما بعدها .
(٤) شرح « الكوكب المنير » للفتوحي ص ٢٩٥

وأعطوها حكما ثم أجمعوا عليه ، فهذه الحادثة لا يجوز لمن يأتي بعدهم من المجتهدين أن يعطيها حكما مخالفا للحكم المجمع عليه ؛ وإلا كان خرقا للإجماع وهو غير جائز .

وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع . بل في كل مسألة يفتي فيها ينبغي أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع . وإن كانت الحادثة التي يراد معرفة حكمها بالإجتهاد ؛ لم تكن في زمن المجتهدين السابقين فلا يشترط معرفة الإجماع قبل الشروع في الاجتهاد ؛ اللهم إلا أن يقال : إن الحادثة الجديدة مشابهة للحادثة السابقة في علة الحكم المجمع عليه ، ويراد بالاجتهاد تعدية الحكم من الحادثة السابقة إلى الحادثة الجديدة ؛ فيظهر حينئذ وجه اشتراط معرفة الإجماع قبل الشروع في الاجتهاد ويكفيه في ذلك الاعتماد على كتاب مراتب الإجماع لابن حزم .

وأما المختلف فيها فهي المسائل التي اختلف فيها الفقهاء ؛ فيعرف إختلاف فقه المدينة ومنهاجه عن فقه العراق ومنهاجه ؛ وله عقل مدرك حسن التقدير يستطيع أن يوازن بين الصحيح وغير الصحيح ، والقريب من الكتاب والسنة ؛ والبعيد عنهما ، ولقد أوجب ذلك الشافعي في رسالته ؛ وقال رضي اللّه عنه : « لا يمتنع من الاستماع بمن خالفه ؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الفعلة ،ويزداد به تثبيتا فيما اعتقد من الصواب ؛ وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده ، والإنصاف من نفسه ، حتى يعرف من أين قال ما يقول ، وترك ما يترك ولا يكون بما قال أغنى منه بما خالف ، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء »[١] .

وهذا يدل على أن الشافعي يوجب أن يعرف الفقيه المجتهد رأي مخالفه ليبعد الغفلة عن نفسه من جهة . ويثبت في إدراك الحق الذي ارتضاه واعتقده إن لم يجد في كلام مخالفه ما يرده ، وكان الإمام أبو حنيفة يعتبر أعلم الناس ، هو أعلمهم باختلاف الناس ،فإن تنازع الآراء المختلفة يجعل نور الحق يلمع من بينها . وكان الإمام مالك إذا التقى بتلاميذ أبي حنيفة سألهم عما كان يقول أبو حنيفة في المسائل التي تعرض في أثناء دراسته[٢] .

---

(١) الرسالة للأمام الشافعي ص ٥١٠ .

(٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٨٤

وفي الحق إن دراسة أقوال الفقهاء من الصحابة والتابعين وغيرهم ممن جاء بعدهم . والموازنة بينها من حيث الدليل والمنزع هو الذي يربي ملكة النقد والتقدير والفحص وأن الشافعي رضي اللّه عنه عندما درس اختلاف الفقهاء وتعمق في دراسته انتهى من هذه الدراسة بوضع موازين الفقه ، وهو علم الأصول .

هذا ، وقد وجدت بحمد اللّه كتب جمعت اختلاف الصحابة واختلاف فقهاء الأمصار من أمثال : المهذب وشرحه للنووي ، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ، والمغني لابن قدامة ، والمحلى لابن حزم ، وفتاوى شيخ الإسلام إبن تيمية .

الخامس : معرفة القياس .

وذلك بأن يعرفه بحقيقته وأركانه وشروطه[1] ، وأقسامه ، وعلل الأحكام وطرق استنباطها من النصوص ، ومصالح العباد ، وأصول الشرع الكلية والاعتراضات ، فإنه مناط الاجتهاد ، ومنه يتشعب الفقه ، وقد يتعين طريقا للاستنباط على بعض المسائل ، فمن لا يعرف القياس لا يمكنه الاستنباط منها :

وقد قرر الشافعي أن الاجتهاد هو القياس[2] ، وعلق على ذلك الشيخ أبو زهرة فقال : « لأن العلم بالقياس يقتضي العلم بثلاثة أمور :

أولها : العلم بالأصول من النصوص التي يبني عليها ، والعلل التي قامت عليها أحكام هذه النصوص ، والتي بها يمكن إلحاق حكم الفرع إليها .

ثانيها : العلم بقوانين القياس وضوابطه ، كالقياس على ما يثبت أنه لا يتعدى حكمه ، ومعرفة أوصاف العلة التي يبني عليها القياس ويلحق بها الفرع ، بالأصل .

ثالثها : أن يعرف المناهج التي سلكها السلف الصالح في تعرف علل الأحكام والأوصاف التي اعتبروها أساسا لبناء الأحكام عليها ، واستخرجوا

---

(١) شرح الأسنوي على هامش التحرير جـ ٣ ص ٣١٠

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص ٢٠٥

طائفة من الأحكام الفقهية»[1] .

السادس : العلم بعلوم اللغة العربية .

لما كان القصد من معرفة القرآن والسنة هو الإحاطة بما يمكن من استنباط ما فيها من أحكام ، وكانت الأحكام إنما تؤخذ من ألفاظها العربية ، كان تمام العلم بهما محتاجا إلى العلم بقواعد اللغة العربية من : لغة ، ونحو ، وبلاغة، ومعرفة ما يتوقف عليه فهم الكلام، ولا يشترط التبحر في علوم اللغة ، ومعرفة دقائقها فضلا عن أن يكون مجتهدا فيها ، بأن يبلغ درجة الخليل وسيبويه والكسائي والمبرد والفراء وأمثالهم . وإنما ينبغي معرفة القدر الذي يفهم به خطاب العرب ، وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ، ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقه ومقيده ، ونصه وفحواه ، ولحنه ، ومفهومه ، والمواضع التي يحسن فيها الفصل والوصل . وذلك بالقدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ، ويستولي به على مواقع الخطاب ، ودرك حقائق المقاصد منه[2] ، والكلمات التي تمس الحاجة إليها في استنباط الأحكام ، كالإقرارات ، وألفاظ البيوع والتزويج . ونحو ذلك[3] .

السابع : معرفة أصول الفقه .

بأن يكون متمكنا من معرفة علم أصول الفقه ، لأنه عماد الإجتهاد ، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه[4] .

فإذا عرف المجتهد القواعد الأصولية ، ككون « الأمر يقتضي الوجوب إلا إذا صرفته قرينة» أمكنه أن يستنبط الحكم المراد من الأوامر الواردة في القرآن أو السنة .

قال الغزالي : « إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون : الحديث ، واللغة ، وأصول الفقه » .

---

(١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ٣٨٥ وما بعدها .
(٢) التوضيح جـ ٢ ص ١١٧ ، إرشاد الفحول ص ٢٥٢
(٣) طلعة الشمس جـ ٢ ص ٢٧٥
(٤) إرشاد الفحول ص ٢٥٢

وشدد الشوكاني حيث لم يكتف بمعرفة تلك القواعد الأصولية فقط ، بل قال : إنه لا يكفي معرفة مسائل الأصول التي قررها المجتهدون ، بل لا بد أن يدرك هذه الأصول بنفسه . كما أدركها الأئمة قبل تدوين علم الأصول . وأن ينظر في كل مسألة نظراً مستقلاً يوصله إلى ما هو الحق[1]. لكنا لا نجد محلاً لتشدد الشوكاني هذا ، ما دمنا نشترط في المجتهد الإحاطة بموارد الشريعة ، وهذا قدر كاف له ، ولا يلزم إدراك ذلك بنفسه كما ذهب إليه الشوكاني ، لأن فيه عسر ومشقة .

الثامن : معرفة مقاصد الشريعة :

بأن يفهم المجتهد مقاصد الشارع العامة من تشريع الأحكام ، وأن يكون خبيرا بمصالح الناس وأحوالهم . وأعرافهم وعاداتهم . لأن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد . كما أن الأدلة الفرعية قد تتعارض مع بعضها فيأخذ بما هو الأوفق مع قصد الشارع . وقد تحدث أيضا وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الشرعية . فيلجأ إلى الاستحسان أو المصلحة المرسلة . أو العرف ونحوها . وذلك بواسطة مقاصد الشريعة العامة من التشريع . فلا يحمل المستفتي على الشديد . ولا يفتح له باب الخفة المفضي إلى التحلل من أحكام الشرع .

ثم إن ذلك مفهوم من أمر رسول اللّه صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي اللّه عنهم . والوقائع الصحيحة التي وصلت الينا أخبارها مما لا يحصيه العد ، تدل على صحة ما ذكر ، ومن ذلك ما رواه البخاري وأحمد ومسلم من : « أنه صلى اللّه عليه وسلم رد على عثمان بن مظعون التبتل »[2] .

وما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي من : أنه صلى اللّه عليه وسلم قال لمعاذ : « أفتان أنت يا معاذ » وما رواه البخاري : من أنه صلى اللّه عليه وسلم قال : « إن منكم منفرين » ، إلى غير ذلك ، مما يدل على أن الشريعة قد بنيت على القصد والاعتدال ، وروعي فيها إجتناب التشديد أو التخفيف الذي يؤدي إلى التحلل من أحكام الإسلام .

---

(١) ارشاد الفحول ٢٥٢ بتصرف .

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم جـ ٤ ص ١٥٩ .

التاسع : العدالة :

بمعنى أن يكون عدلا مستقيما في أقواله وأفعاله وأحواله ، محافظا على مروءته ، وقد اشترطها قوم : قال ابن السمعاني : (يشترط كونه ثقة ، مأمونا غير متساهل في أمر الدين)[1] .

ومنهم من لم يشترطها مطلقاً . ومنهم من فصل بين أن يجتهد ليحصل العلم لنفسه ، وبين أن يجتهد للحكم والفتيا ، فاشترط العدالة في الثانية ، ولم يشترطها في الحالة الأولى .

ولعل قول المفصل هو الأقوى ، لأن المستفتي إذا عرف أن إمامه موصوف بالعدالة تطمئن نفسه إلى قبول أحكامه . بخلاف ما إذا كان المجتهد صاحب بدعة . مائلا إلى الهوى ، فإنه يكون والحالة هذه فاسد الاعتقاد ، لا يتجه إلى البحث ، في النصوص بقلب سليم ، حتى ولو كان ثاقب الفكر ؛ صائب الرأي .

فلا بد أن يسيطر على تفكيره ما يحول دونه ودون الاستنباط الصحيح للأحكام من النصوص ، قال السالمي : « فكم من مجتهد من قومنا حمل كثيرا من المسائل على اعتقاده الفاسد ، وهي صحيحة على قاعدته ، لكن على قاعدتنا فاسدة . وناهيك بقاعدة المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح على اللّه تعالى وقد تفرعت عليها عندهم فروع يطول ذكرها »[2] .

أما أحكامه التي يستنبطها لنفسه فهو مطمئن إليها سواء أعرف اتصافه بالعدل أم لم يعرف[3] .

وإنك إذا بحثت في تاريخ المجتهدين الذين غصت الكتب بأحكامهم المستنبطة ، تجد التاريخ يقص في وضوح ، كيف كانت حالهم حافلة بالعدالة والورع . مليئة بالنور والمعرفة خالية عن الهوى والابتداع .

---

(١) أرشاد الفحول ص ٢٥٢ .
(٢) طلعة الشمس جـ ٢ ص ٢٧٦ .
(٣) فواتح الرحموت جـ ٢ ص ١٩٩ .

شروط المجتهد الخاص :

وأما المجتهد في حكم خاص فصحة اجتهاده معتبرة بما يجتهد فيه .
فإن كان اجتهاده في القبلة إذا خفيت عليه ، كان الشرط في صحة اجتهاده سلامة بصره ومعرفته بأمارات القبلة .

وإن كان اجتهاده في العدالة والجرح كانت صحة اجتهاده معتبرة بمعرفة أسباب الجرح والتعديل وما يراعى من غلبة أحدهما على الآخر في الصغائر وتغليب الحكم في الكبائر .

وإن كان اجتهاده في نحو القيمة أو المثل من جزاء الصيد عملا بقوله تعالى : ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾[1] .

كانت صحة اجتهاده متوقفة على معرفته الأشباه في ذي المثل ومعرفة القيمة في غير ذي المثل ، ثم على هذا فيما عداه[2] .

كانت هذه أهم الشروط التي ذكرها العلماء في المجتهد العام والخاص .
وإليك ما يجب على المجتهد ، وإن كان بعض الكاتبين قد ذكره ضمن الشروط .

ما يجب على المجتهد :

يجب على المجتهد مطلقا أن يكون مخلصا للّه تعالى ، لا يبغي من وراء اجتهاده إلا الوصول إلى الحق وهداية العامة ؛ إلى طريق الرشاد والعمل بأحكام الشرع الحنيف ، فلا يداخله رياء أو سمعة؛ أو حب للظهور بين الناس بمظهر العالم الجليل دون أن يكون متمتعاً بالإخلاص للّه تعالى وحسن القصد . فمن كان مخلصا للّه تعالى . فإن إخلاصه ينفعه إلى عدم التعصب لرأي معين . فلا يعتقد صواب رأيه وخطأ رأي غيره . بل يؤمن بأن كلا الرأيين يحتمل الخطأ ويحتمل الصواب . فهذا أبو حنيفة رضي اللّه عنه يقول : هذا أحسن ما وصلنا إليه . ومن يصل إلى أحسن منه فليتبعه » .

ولذلك نرى المجتهد سرعان ما يرجع عن رأيه إن ظهر له أن الحق في

---

(١) سورة المائدة آية ٩٨ .

(٢) أدب القاضي للماوردي جـ ٢ ص ٤٩٧ .

جانب رأي غيره . فالإخلاص في طلب الحقيقة يصل بصاحبه إليها أنى وجدت ، ومن أجل ذلك ؛ كان لا بد من الإخلاص في المجتهد ليصيب في إجتهاده كبد الحقيقة ويصل إليها . قال الخطيب البغدادي : « وينبغي أن يكون المفتي حريصاً على استطابة مأكله فإن ذلك أول أسباب التوفيق متورعا عن الشبهات »[1] . وقال القرافي : « ينبغي أن يكون المفتي قليل الطمع كثير الورع فما أفلح مستكثر من الدنيا ومعظم أهلها وحطامها »[2] .

إجتهاده صلى الله عليه وسلم

وبعد استقرار هذه الشروط يتوجه سؤالين : هل يجوز الإجتهاد في حقه عليه الصلاة والسلام ؟ ثم هل يجوز في عصره ؟ وللجواب على ذلك نقول وبالله التوفيق .

اتفق العلماء على جواز الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام . فيما يتعلق بمصالح الدنيا. وتدبير الحروب ونحوها . واختلفوا فيما يتعلق بالأمور الدينية والأحكام الشرعية . فكانت أقوالهم ثلاثة :

القول الأول : أنه لا يجوز له الاجتهاد ؛ لقدرته على النص بنزول الوحي حكى هذا المذهب الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي . وقال القاضي : كل من نفى القياس أحال تعبد النبي صلى اللّه عليه وسلم بالإجتهاد ؛ قال الزركشي : وهو ظاهر اختيار إبن حزم .

ومن الذاهبين إلى هذا المذهب أبو علي وأبو هاشم[3] .

القول الثاني : أنه يجوز له الإجتهاد ؛ وهو قول الجمهور من العلماء ،

ويرى كثير من الحنفية أنه صلى اللّه عليه وسلم مأمور بانتظار الوحي : فإن لم ينزل عليه وحي ؛ كان عدم نزوله إذناً له بالإجتهاد[4] .

القول الثالث : الوقف عن القطع بشيء من ذلك .

---

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي جـ ٢ ص ١٥٨ .
(٢) الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ، وتصرفات القاضي والإمام ص ٢٧٤ .
(٣) ارشاد الفحول ص ٢٥٦ .
(٤) شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣٦٦ .

وزعم الصيرفي في شرح الرسالة أنه مذهب الشافعي لأنه حكى الأقوال ولم يختر شيئاً منها ؛ وهو اختيار القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي[1] .

أدلة المانع :

أولا : إحتج هؤلاء بقوله تعالى : ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحي﴾[2] .

فالآية أخبرت : ان كل ما ينطق به عليه الصلاة والسلام إنما هو وحي لا اجتهاد ، ولو كان بعض ما ينطق به اجتهاداً منه لزم كذب الخبر . وهو محال .

وقد نوقش هذا الدليل . بأن المراد القرآن . وأنه من عند اللّه . وليس من عند محمد صلى اللّه عليه وسلم . كما يدل عليه سياق الآية . وسبب النزول فإن الكفار زعموا أن محمدا يفتري القرآن من عند نفسه ويدعي أنه من عند اللّه فأنزل اللّه تعالى ردا عليهم ، فلا تنافي الآية إعتبار أن غير القرآن قد يحصل باجتهاد منه عليه الصلاة والسلام .

وإذا قطعنا النظر عن كل ذلك فإنا نقول لكم : ماذا تريدون بقوله : « وما ينطق عن الهوى » ؟ ، أتريدون أنه صلى اللّه عليه وسلم لا يلفظ بقول مطلقا في أي جزئية إلا بوحي ، حتى قوله : كيف أنت يا فلان ، أو أين ذاهب ، أو مزاحه مع زوجه أو خادمه ، أو قوله : أنا عطشان أو جوعان ، أو اسقني مثلا ، إن قلتم : إن كل هذا بوحي خاص ، قلنا : هذا لم يقل به عاقل .

وإن أردتم أنه لا ينطق عن الهوى بمعنى ، أنه لا يقول عن شهوة وغرض بل ما يقوله لمصلحة ، قلنا : ونحن معكم في هذا ، ولكن لا يفيدكم في منع الإجتهاد ، لأن الإجتهاد لا يصدر منه تحت اعتقاد أنه مصلحة . وإن ظهر خلاف ذلك فهو معذور .

وإن أردتم أنه لا ينطق عن هوى بمعنى أنه أوحي إليه بأنه يجتهد ، فاجتهاده بإذن ، قلنا لكم ، ونحن نقول بذلك ، ولا مانع حينئذ من أن يجتهد

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٦ .

(٢) سورة النجم آية ٣ .

ولا يصيب في جزئية ، لأنه لا تلازم بين الإذن في الإجتهاد وبين الإصابة في كل جزئية ، كما أنه لا تلازم بين الأمر بالصلاة وبين وقوعها كما أمر اللّه ، بل قد يعتريه فيها السهو فيصلي الرباعية مثلا خمسا .

وإن قلتم : إن المراد ما ينطق عن الهوى في الأمور الشرعية فقط ، أي ما يكون فعله لها يعتبر تشريعاً مرغبا فيه ، قلنا لكم : وهل أخرجتم من أعماله الشرعية سوى خصوصياته كنكاح ما فوق الأربع ، وسوى جبلياته كالجوع والعطش ، والصحة والمرض ، أما ما عدا ذلك من أقواله وأفعاله وسكوته ، فكل ذلك أدخلتموه في أعماله التشريعية . فعندما نقل عنه في الصحيح أنه قبل ابنه ابراهيم وشمه ، قلتم وفي الحديث مشروعية تقبيل الوالد لولده وشمه وقلتم لما فلّى ثوبه : يؤخذ من الحديث مشروعية تفلية المرء ثوبه .

فهل كل ما كان من هذا النوع ، وهو لا يعد ولا يحصى ولا تخلو عنه صلى اللّه عليه وسلم في حياته الشريفة بوحي ؟

أظن أن لا يقول بذلك عاقل[1] .

وقد علق الشيخ جاد المولى سليمان على ذلك فقال : « ظاهر هذه الحجة التي ذكرها المانعون هو صيانة التشريع من الطعن .

والحقيقة أنه شطط في التصون والتحرز ، وتخريج لنصوص القرآن على غير ما يقتضيه البيان »[2] .

ثانيا : قالوا توقف النبي صلى اللّه عليه وسلم في اللعان ولم يجتهد حتى نزلت عليه آية اللعان وهي قوله تعالى : ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات باللّه أنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة اللّه عليه إن كان من الكاذبين ، ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات باللّه أنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب اللّه عليها إن كان من الصادقين ﴾[3] .

---

(١) إجتهاد الرسول صلى اللّه عليه وسلم للشيخ عبد الجليل عيسى ص ٢٩ وما بعدها .
(٢) فصول في أصول التشريع الإسلامي للشيخ جاد المولى سليمان ص ٨٨
(٣) سورة النور الآيات رقم ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

وتوقف صلى الله عليه وسلم في ميراث الخالة والعمة حتى نزل عليه الوحي ، فقد قال عليه الصلاة والسلام : « سألت الله عز وجل عن ميراث العمة والخالة فسارني جبريل أن لا ميراث لهما »(١) .

ولو ساغ الاجتهاد لسارع إليه ولم يتوقف .

والجواب : أن توقفه في اللعان وفي ميراث الخالة والعمة كان من باب انتظار الوحي ليعلم هل ينزل عليه نص فلا يجتهد أو يتأخر نزول الوحي عليه فيجتهد .

ثم إن جواز الإجتهاد فضيلة لم يجز أن يحرم منها نبينا صلى اللّه عليه وسلم ، وأيضا فإن الوحي إنما يتنزل بحسب مصلحة العباد كما هو معلوم .

ثالثا : احتجوا بالمعقول فقالوا : الإجتهاد يحتمل الخطأ ، فلا يجوز إلا عند العجز عن دليل لا يحتمله ، ولا عجز بالنسبة للنبي لوجود الوحي القاطع .

ورد هذا الدليل بأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر على الخطأ في إجتهاده، فتقريره على مجتهده قاطع لاحتمال الخطأ.

رابعاً : لو جاز الاجتهاد منه ، لجاز مخالفته ، لأن جواز المخالفة من لوازم الاجتهاد ، لعدم القطع بمطابقة الواقع ، واللازم باطل بالإجماع .

ورد هذا الدليل : بأن المخالفة إنما تجوز لو جاز القرار على الخطأ ، والقرار على الخطأ غير جائز ، فلا تجوز المخالفة(٢) .

خامساً : وقالوا أيضاً : إن الاجتهاد لا يفيد إلا الظن ، والظن لا يجوز العمل به مع القدرة على اليقين ، والرسول صلى اللّه عليه وسلم في مقدوره الحصول على اليقين بسؤاله ربه نزول الوحي فيما يحتاج إليه من الأحكام ، فإنه

---

(١) الحديث رواه أبو داود في المراسيل وأخرجه النسائي من مرسل زيد بن أسلم ووصله الحاكم في المستدرك والطبراني في الصغير بذكر أبي سعيد وورد بأسانيد أخر ، انظر تلخيص الحبير ١٣٤٦ .

(٢) بحوث في أصول الفقه للمؤلف ص ٦٤ .

تعالى لا يرد سؤاله ، فلا يكون الرسول عليه الصلاة والسلام متعبدا بالاجتهاد .

ورد هذا بأنه يجوز أن يكون الرسول ممنوعاً من سؤال ربه شيئاً بدون إذن له من الله تعالى ، أو أن الوحي ليس مقدورا له ، فيكون متعبداً بالاجتهاد .

أدلة المجوز :

واستدل الجمهور على الجواز عقلا ، بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال فلو فرضنا أن اللّه أمره بالاجتهاد ، لم يترتب على ذلك محال ، وإذا لم يترتب محال فيكون الإجتهاد منه جائزا ، وهذا ما ندعيه .

ثم إن الاجتهاد جائز وواقع من غيره من الأنبياء ، كداود عليه السلام وإذا جاز من غيره جاز منه إذ لا قائل بالفصل ، وأيضاً ، فإن الله سبحانه خاطب نبيه صلى الله عليه وسلم ، كما خاطب سائر الأمة ، وضرب له الأمثال ، وأمره بالتدبر والإعتبار فقال: ﴿فاعتبروا يأولي الأبصار﴾[1] .

والخطاب عام للنبي صلى اللّه عليه وسلم وللأمة ، بل هو أعظم المعتبرين وأجل المتفكرين . وقال تعالى : ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾[2] .

فسوى اللّه تعالى بين الرسول عليه الصلاة والسلام وأولي الأمر وهم العلماء في استنباط الأحكام من الأدلة .

كما أن آية المشاورة وهي قوله تعالى :﴿وشاورهم في الأمر[3]﴾ تدل على قيامه بالإجتهاد ، لأن المشاورة إنما تكون فيما يحكم فيه بطريق الإجتهاد ، لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي .

ومما هو صريح في وقوع الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام وقائع : منها : ما روى البخاري في صحيحه عن إبن عباس رضي اللّه عنهما : أن امرأة من جهينة جاءت النبي عليه الصلاة والسلام فقالت : إن أمي نذرت أن

(١) سورة الحشر نهاية الآية الثانية .
(٢) سورة النساء آية ٨٣ .
(٣) سورة آل عمران آية ١٥٩ .

تحج فلم تحج حتى ماتت . أفأحج عنها ؟ قال : « نعم حجي عنها ، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته ؟ أقضوا الله ، فالله أحق بالوفاء » .

ومنها : ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذر : أن ناسا قالوا : يا رسول اللّه ذهب أهل الدثور بالأجور ، يصلون كما نصلي ، ويصومون كما نصوم ، ويتصدقون بفضول أموالهم ، قال : « أو ليس قد جعل اللّه لكم ما تتصدقون به ؟ إن بكل تسبيحة صدقة ، وكل تكبيرة صدقة ، ونهي عن منكر صدقة ، وفي بضع أحدكم صدقة ، قالوا: يا رسول اللّه أيأتي أحدنا شهوته ، ويكون له فيها أجر ؟ قال : أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر » .

ومنها : ما أخرجه أحمد وأبو داود من حديث عمر بن الخطاب قال : هششت يوماً فقبلت وأنا صائم ، فأتيت النبي صلى اللّه عليه وسلم فقلت : صنعت اليوم أمرا عظيماً فقبلت وأنا صائم ، فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم « أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم » ؟، قلت :لا بأس بذلك ، فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : « ففيم » ؟ .

ومنها : ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي اللّه عنه : أن رجلا أتى النبي صلى اللّه عليه وسلم فقال : يا رسول اللّه ، ولد لي غلام أسود ، فقال : « هل لك من إبل ؛ قال : نعم ، قال : : « ما ألوانها ؟ « قال : حمر ، قال : « هل فيها من أورق[1] ؟ قال : : « فأنى ذلك ؟ » « قال : : لعله نزعه عرق ، قال : فلعل ابنك هذا نزعه عرق » .

ويدل على وقوع الاجتهاد منه صلى اللّه عليه وسلم أيضاً ، ما رواه الإمام أحمد بسنده إلى عبد الله بن عمر قال: لما كان يوم بدر، قال رسول الله صلى اللّه عليه وسلم : « ما تقولون في هؤلاء الاسرى ؟ » ، فقال أبو بكر : يا رسول الله قومك وأهلك ، استبقهم وأستأن بهم لعل اللّه أن يتوب عليهم قال : وقال عمر : يا رسول اللّه أخرجوك وكذبوك فمر بهم فاضرب أعناقهم ، قال : وقال عبد اللّه بن رواحة : يا رسول اللّه انظر واديا كثير

(١) ذو اللون الأسود الذي فيه غبرة .

الحطب فأدخلهم فيه ، ثم أضرمه عليهم نارا ، قال : فدخل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ولم يرد عليهم شيئا ، فقال ناس : يأخذ بقول عبد اللّه بن رواحة ، فخرج عليهم فقال : « إن اللّه ليلين قلوب رجال فيه حتى تكون ألين من اللين ، وإن اللّه ليشد قلوب رجال فيه حتى تكون أشد من الحجارة ، وإنّ مثلك يا أبا بكر كمثل ابراهيم قال: ﴿فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم﴾[1].

ومثلك يا أبا بكر كمثل عيسى قال :﴿ إن تعذبهم فإنهم عبادك وأن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾[2].

وإن مثلك يا عمر كمثل نوح قال :﴿ رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا﴾[3] .

وإن مثلك يا عمر كمثل موسى قال :﴿ ربنا اطمس على أموالهم وأشدد على قلوبهم فلا يؤ منوا حتى يروا العذاب الأليم ﴾[4].

أنتم عالة فلا يبقين أحد إلا بفداء أو ضربة عنق » قال عبد اللّه : قلت يا رسول اللّه : إلا سهيل بن بيضاء ، فإني قد سمعته يذكر الإسلام ، قال : فسكت قال : فما رأيتني في يوم أخوف أن تقع علي حجارة من السماء من ذلك اليوم حتى قال : « إلا سهيل بن بيضاء » . قال : فأنزل اللّه :﴿ ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا واللّه يريد الآخرة ، واللّه عزيز حكيم لولا كتاب من اللّه سبق. . .﴾إلى آخر الآيتين[5].

وهكذا رواه الترمذي والحاكم من حديث أبي معاوية ، وقال الحاكم : صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه ، ورواه ابن مردويه عن طريق عبد اللّه بن عمر وأبي هريرة بنحو ذلك .

فمعاتبة اللّه سبحانه لنبيه على أخذ الفداء دليل على أن أخذه الفداء كان اجتهادا ، ولم يكن وحيا ، وإلا لما عاتبه اللّه عليه ، وكذلك معاتبة اللّه

---

(١) سورة ابراهيم آية ٣٦ .
(٢) سورة المائدة آية ١١٨ .
(٣) سورة نوح آية ٢٦ .
(٤) سورة يونس آية ٨٨ .
(٥) سورة الانفال الآيتان ٦٧ ، ٦٨ .

لنبيه في إذنه لمن تخلف عن الغزو معه من المنافقين بقوله :

﴿ عفا اللّه عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين ﴾[1] .

دليل على أن إذنه لهم في التخلف إجتهاداً منه وليس وحيا .

أما قول المتوقف :

فقد عقب عليه الشوكاني وقال : ولا وجه للواقف في هذه المسألة لما قدمنا من الأدلة الدالة على الوقوع[2] .

حكم إجتهاده صلى الله عليه وسلم :

وإذ بات واضحا رجحان رأي الجمهور القائل بالجواز ، فإنا نجدهم إختلفوا في وجوبه وجوازه .

فمنهم من قال : إنه جائز وليس بواجب لأن للأحكام أصلا هو كتاب اللّه تعالى .

ومنهم من قال : إنه واجب عليه صلى الله عليه وسلم لأن الأحكام مأخوذة من سنته عليه الصلاة والسلام ، إذا خلا الكتاب منها .

ومنهم من فصل ، وقال : يكون إجتهاده عليه الصلاة والسلام واجبا عليه أن كان تعلقه بحقوق البشر ، ويكون جائزا له في حقوق اللّه تعالى ، لأنهم لا يصلوا إلى حقوقهم إلا باجتهاده عليه الصلاة والسلام فيلزمه حينئذ ، وإن أراد الله تعالى منه الإجتهاد في حقوقه سبحانه » أمره به[3] .

هل يجوز الخطأ على الرسول صلى الله عليه وسلم في اجتهاده؟

إختلف القائلون بجواز اجتهاده صلى اللّه عليه وسلم في جواز الخطأ عليه في الإجتهاد ؟ إلى قولين :

القول الأول : أنه لا يجوز الخطأ عليه في اجتهاده وأن اجتهاده صواب

---

(١) سورة التوبة آية ٤٣ .

(٢) ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٦ .

(٣) أدب القاضي للماوردي جـ ١ ص ٥٠٢ .

دائما وهذا قول أكثر العلماء ونسب هذا القول إلى الإمام الشافعي رضي اللّه عنه ، واختار هذا القول بطريق الأولى الذين يقولون إن كل مجتهد مصيب لانه صلى اللّه عليه وسلم أولى بإصابة الحق[1] .

القول الثاني : جواز الخطأ في اجتهاده صلى اللّه عليه وسلم ولكن لا يقر عليه وذهب إليه أكثر الحنفية ونقله الآمدي عن أكثر الشافعية وهو المختار له[2] .

أدلة القول الأول :

أولا : قالوا : لو جاز الخطأ عليه في اجتهاده ، لوجب علينا اتباعه لأن اللّه أمرنا باتباعه بقوله سبحانه:﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[3] وقال جل شأنه : ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾[4] .

لكن وجوب الاتباع في الخطأ باطل ، لأن اللّه تعالى لا يأمر بالباطل وإنما يأمر بالعدل والإحسان .

ونوقش هذا الدليل من وجهين :

احداهما : أنه لا يلزم من جواز الخطأ في اجتهاده عليه الصلاة والسلام الأمر باتباعه فيه لأنه لا يقر على الخطأ بل ينبه إليه قبل أن يمضي من الزمن ما يسع اتباعه في هذا الخطأ .

والآخر أن هذا الدليل منقوض بوجوب اتباع العامي للمجتهد فيما أفتاه به مع إحتمال أن يكون هذا الخطأ فما هو جوابكم عن هذا فهو جواب لنا .

ثانيا : لو جاز الخطأ في الإجتهاد لكانت أمته على مرتبة منه لأن الأمة معصومة من الخطأ ، ولا شك أن من لا يجوز عليه الخطأ فهو أعلى منزلة ممن يجوز الخطأ عليه ، وكون الأمة أعلى منزلة من الرسول صلى اللّه عليه وسلم أمر

(١) شرح الأسنوي على المنهاج جـ ٣ - ١٩٤ ، جمع الجوامع جـ ٢ ص ٤٠٤ التقدير والتجبير جـ ٣ ص ٣٠٠ ، الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٢١٦ .
(٢) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٢١٦ ، التقدير والتحبير جـ ٢ ص ٢٠٠
(٣) سورة الحشر آية ٧
(٤) سورة النساء آية ٤٦ .

باطل ، لأن الأمة إنما شرفت بشرفه صلى اللّه عليه وسلم .

ونوقش هذا الدليل : بأن اختصاص الأمة كلها بالعصمة لا يقدح في كمال الرسول صلى الله عليه وسلم وعلو منزلته لأنه قد إختص برتبة أعلى منها وهي النبوة .

يضاف إلى ذلك أن عصمة الأمة عن الخطأ إنما اكتسبت من التبعية له فالأمة تابعة وهو متبوع وكفى بذلك علوا في الدرجة والمنزلة .

ادلة القول الثاني:

واستدل أصحاب القول الثاني على جواز الخطأ في اجتهاده بالوقوع حيث أذن صلى الله عليه وسلم لبعض المجاهدين بالتخلف عن الجهاد في غزوة تبوك وكان ذلك باجتهاد منه صلى الله عليه وسلم وقد نبه الله تعالى إلى ذلك بقوله : ﴿عفا اللّه عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾[١] .

وأيضا فإنه صلى الله عليه وسلم أخذ الفدية من أسرى بدر بعد مشورة أصحابه رضوان اللّه عليهم أجمعين فكان ذلك إجتهاداً منه ، وقد عاتبه اللّه تعالى على ذلك بقوله : ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا واللّه يريد الآخرة واللّه عزيز حكيم﴾[٢]. فلما كان هذا واقعا كان جائزا فإن الوقوع دليل الجواز[٣] .

وبهذا يتضح أن القائل بالجواز صادف للواقع والحقيقة لأنه يتمشى مع بشرية سيدنا محمد صلى اللّه عليه وسلم . قال تعالى :﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما الهكم إله واحد﴾[٤].وبشريته تجوز الخطأ عليه صلى اللّه عليه وسلم لكن لا يقر على الخطأ .

---

(١) سورة التوبة آية ٤٣ .
(٢) سورة الأنفال آية ٦٧ ، ٦٨ .
(٣) الموافقات للشاطبي جـ ١ ـ ٢٧٥ شرح مختصر إبن الحاجب جـ ٢ ص ١٩٩ وما بعدها .
(٤) سورة الكهف آية ١١٠ .

ذهب عامة الأصوليين والفقهاء إلى جواز الإجتهاد لكل من إستجمع شروطه بعد عصر النبي صلى اللّه عليه وسلم ، ولم يخالف في ذلك إلا الشيعة الذين يقولون بعصمة أئمتهم ، وأنهم مصادر التشريع ، إلا في حالة غيبة الإمام فإنهم يجوّزون الإجتهاد[1] .

أما الإجتهاد في عصره صلى اللّه عليه وسلم ، فقد إختلفوا في جوازه ووقوعه :

١ ـ فذهب الجمهور إلى جوازه مطلقا ، ووقوعه .

٢ ـ وذهب قوم إلى المنع مطلقا .

٣ ـ وذهب آخرون إلى التفصيل ، فقالوا بالجواز في أمور وبالمنع في أخرى .

أدلة القول الأول :

أما الجواز فدليله أن الأمر بالإجتهاد غير ممتنع عقلاً فيجوز للرسول صلى الله عليه وسلم أن يقول : قد أوحي إلي أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به ، فإن ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته ولا لغيره .

وأماوقوعه من الغائبين فدليله حديث معاذ لما بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وقال له صلى الله عليه وسلم : « بم تقضي » قال : بكتاب اللّه ، قال : «فإن لم تجد » ؟

قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « فإن لم تجد ؟ » قال : أقضي برأيي . قال الرسول صلى الله عليه وسلم : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضى به رسوله[2] وهذاالحديث مشهور تلقته

(١) الأصول العامة للفقه المقارن للسيد محمد تقي الحكيم ص ١٩٦ ، ٥٩٤ وما بعدها .

(٢) حديث معاذ : (كيف تقضي . الخ) قال إبن حجر أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث إبن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ . قال الترمذي لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس اسناده بمتصل . وقال البخاري في تاريخه الحارث ابن عمرو عن أصحاب معاذ وعنه أبو عون لا يصح ولا يعرف إلا بهذا ، تلخيص الحبير ٢٠٧٦ ، وقال النابلسي : أخرجه أبو داود في القضايا عن حفص إبن عمرو ، والترمذي في الأحكام عن هنّاد . ذخائر المواريث ص ٦٢٩٨ .

الأمة بالقبول، فصح أن يثبت به أصل من أصول الدين.

وأما الحاضرون فدليل الوقوع لهم :

أولا : تحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة فقد حكم سعد بقتل الرجال وسبي الذراري والنساء[1] .

ثانيا : قوله تعالى : ﴿وشاورهم في الأمر﴾[2]

أدلة المانع :

أما عدم الجواز فدليله : ان أهل عصره عليه الصلاة والسلام قادرون على الرجوع إليه ، فامتنع ارتكاب طريق الظن وهو الإجتهاد مع القدرة على النص من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقبيح أن يترك القادرون على العمل باليقين فيعمدون إلى العمل بالظن .

أما عدم الوقوع فدليله ، أنه لم يقع إجتهاد من غيره صلى الله عليه وسلم في زمنه أصلا ، ولو وقع لنقل إلينا ، وأيضا ، فإن الصحابة كانوا يرفعون إليه صلى الله عليه وسلم الحوادث ، ولو كانوا مأمورين بالإجتهاد لما رفعوها . وقد أثبت القرآن سؤالهم لرسوله صلى الله عليه وسلم ، حيث سألوه عن الخمر وعن المحيض وعن الأهلة ، وعن الانفاق وأجابهم القرآن على كل ذلك .

أدلة المفصل ومسلكه :

لم يسلك المفصل مسلكاً واحداً بل منهم من فرق بين الحاضر والغائب فأجازه للغائبين من القضاة والولاة ، ومنعه من الحاضرين ، واستدل فيما جوز بأدلة المجوِّز وفيما منع بأدلة المانع .

ومنهم من قال : الإجتهاد في زمنه صلى الله عليه وسلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يكون المجتهد غائبا عن مدينة الرسول صلى الله عليه

(١) حديث سعد بن معاذ رواه البخاري جـ٣ ص ٢٤ .
(٢) سورة آل عمران آية ١٥٩ .

وسلم غير قادر على سؤ اله في وقته ، وهذا له حالتان :

احداهما : أن يكون للمجتهد ولاية من رسول اللّه صلى الله عليه وسلم كعلي[1] . ومعاذ حين بعثهما إلى اليمن داعيين إلى الإسلام وحاكمين بين الخصوم ووالين على الصدقات . فيجوز إجتهاد ذي الولاية في عصره صلى الله عليه وسلم لأن معاذاً أخبره عليه الصلاة والسلام باجتهاده برأيه فاستصوبه وجوزه ، وسواء كان اجتهاده في حق نفسه أو في حق غيره ، ولا يلزمه إذا قدم على الرسول أن يسأله عما اجتهد فيه ، وإن كان سؤ اله مستحبا ويكون ما اجتهد فيه أثرا متبوعا ، ما لم يرد عن الرسول صلى اللّه عليه وسلم خلافه ، وإنما اختص من له الولاية بذلك ، لأن في الولاية إذنا ضمنيا بالاجتهاد .

والحالة الثانية :

أن لا يكون للمجتهد ولاية . فله حالتان :

أحداهما : أن يظفر بأصل من كتاب أو سنة فيجوز له الاجتهاد في الرجوع في الاستدلال بالظاهر منها ، ولا يلزمه إذا قدم على الرسول أن يسأله عما اجتهد فيه لأنه قد أخذ بأصل لازم .

والثانية : أن يعدم أصلا من كتاب أو سنة يستند إليه فلا يجوز له حينئذ أن يجتهد في حق غيره لعدم ولايته .

فأما اجتهاده في حق نفسه فإن كان مما يخاف فوات الوقت جاز اجتهاده فيه وعليه إذا قدم على الرسول صلى اللّه عليه وسلم أن يسأل عنه .

وإن كان مما لا يخاف فوات الوقت ففي جواز اجتهاده وجهان :

أحداهما : لا يجوز له أن يجتهد لأنه لا يصح منه أن يتسرع ، وعليه أن يسأل ليعمل بما كلف .

والوجه الثاني : يجوز له أن يجتهد إذا كان من أهل الإجتهاد ويعمل

---

(١) حديث أنه بعث عليا إلى اليمن قاضيا ؛ أخرجه الحاكم في المستدرك جـ ٤ ص ٩٣ ، والامام أحمد في مسنده جـ ١ ص ٩٠ ، ٩٦ ، ١١١ ، والبيهقي في السنن جـ ١٠ ص ٨٦ ، ١٤٠ .

باجتهاده لقوله عليه الصلاة والسلام : « بعثت بالحنيفية السهلة » وفي رواية « السمحة البيضاء »[1] .

القسم الثاني : أن يكون المجتهد حاضرا في مدينة الرسول وغائبا عن مجلسه . فإن رجع في اجتهاده إلى أصل من كتاب أو سنة صح منه ذلك ، وجاز له أن يعمل به ،وإن لم يرجع المجتهد إلى أصل من كتاب ولا سنة فقد جوز البعض اجتهاده ومنعه بعض آخر ، وقال آخرون : يصح اجتهاده في المعاملات ولا يصح اجتهاده في العبادات ، لأن العبادات تكليف يتوقف على الأوامر بها ، والمعاملات تخفيف تعبر النواهي عنها .

والقسم الثالث : أن يكون المجتهد حاضرا في مجلس الرسول صلى اللّه عليه وسلم ، فاجتهاده حينئذ متوقف على أمر الرسول صلى الله عليه وسلم .

فإن أمره صلى اللّه عليه وسلم بالإجتهاد صح اجتهاده كما حكّم صلى اللّه عليه وسلم سعد بن معاذ في بني قريظة . وإن لم يأمره بالإجتهاد ، لم يصح اجتهاده إلا أن يعلم به رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فيقره عليه ، فيكون بإقراره عليه صحيحا ، كما قال أبو بكر بحضرة الرسول صلى اللّه عليه وسلم في سلب القتيل وقد حصل من غير قاتله : « لاهاء اللّه أن نعمد إلى أسد من أسد اللّه يقاتل عن اللّه ورسوله فنعطيك سلبه »[2] . فأقره صلى اللّه عليه وسلم على هذا القول ، فصح اجتهاده حين أقره[3] .

وبعد هذا العرض ، فإنا نجد المفصل قد انتفع بأدلة المجوز ، كما انتفع بأدلة المانع ، وفي هذا جمع بين الأدلة ، والجمع بين الأدلة خير من اهمال أحدها .

(١) قال السخاوي أخرجه الديلمي من حديث عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن عائشة في حديث الحبشة ، ولعبهم ونظر عائشة إليهم ، قال : فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : « لتعلم يهود أن في ديننا فسحة واني بعثت . . . » وذكره وهكذا ، هو عند أحمد في مسنده وسنده حسن ، وفي الباب عن أبي بن كعب وأسعد بن عبد اللّه الخزاعي وجابر وابن عمر وأبي أمامة وأبي هريرة ـ انظر المقاصد الحسنة ص ٢١٤ .

(٢) حديث ابي بكر رواه البخاري جـ ٢ ص ١٩٧ ، ورواه أحمد في مسنده جـ ٥ ص ٣٠٦ ، ومعنى « لا هاء اللّه » أي لا واللّه لا يفعل ما قلت . انظر عمدة القارىء جـ ٢٤ ص ٢٤٨ .

(٣) هذا التفصيل للماوردي جـ ١ ص ٥٠٦ إل ص ٥١٣ بتصرف .

حكم الاجتهاد

حكم الإجتهاد يصح أن يراد به وصف الشارع له من جهة كونه فرضا أو مندوبا أو حراما . كما يصح أن يراد به حكمه بمعنى أثره الثابت به بالنسبة للمجتهد ، وهو المعروف بالصواب والخطأ في الإجتهاد .

أولا : حكمه من جهة وصف الشارع له :

إذا استوفى شخص الشروط السابقة ، فالإجتهاد في حقه تارة يكون فرض عين ، وتارة فرض كفاية ، وأخرى مندوبا ، ورابعة حراما .

الأول : الوجوب العيني ، وذلك في حالتين :

أحداهما : إجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به ، لأن المجتهد لا يجوز له أن يقلد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره .

ثانيتهما : إجتهاده في حق غيره ، إذا تعين عليه الحكم فيه ، بأن ضاق وقت الحادثة ، فإنه يجب حينئذ على الفور ، لأن عدم الإجتهاد يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممنوع شرعا .

الثاني : الوجوب الكفائي ، وذلك إذا نزلت حادثة بأحد فاستفتى أحد العلماء ، كان الوجوب فرضاً على جميعهم ، وأخصهم بفرضه من خص بالسؤال عنها ، فإن أجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم ، وإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا ، وإن أمسكوا مع التباسه عليهم عذروا ، ولكن لا يسقط عنهم الطلب ، وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب .

الثالث : الندب ، ويكون في صورتين :

الأولى : أن يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق إلى معرفة حكمها قبل وقوعها ، كالذي فعله الامام أبو حنيفة رضي الله عنه وسمي فيما بعد بالفقه الفرضي .

والثانية : أن يستفتيه سائل قبل نزولها، فيكون الاجتهاد في الصورتين مندوبا[1] .

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٤ ص ١٤ وما بعدها .

الرابع : أن يكون الإجتهاد حراما ، وذلك في حالتين :

الأولى : أن يقع الإجتهاد في مقابلة دليل قاطع من نص أو إجماع .

الثانية : أن يقع ممن لم تتوفر فيه شروطه فيما يجتهد فيه ، لأن نظره في الأدلة لا يوصله إلى الحق ويفضي إلى الضلال ، والقول في دين اللّه بغير علم ، وذلك محرم قطعا [1] .

ثانيا : **الصواب والخطأ في الإجتهاد :**

هذا هو حكم الإجتهاد من جهة أثره وثمرته ، ويراد به عند الأصوليين الصواب والخطأ في الإجتهاد ، بمعنى : هل كل مجتهد مصيب ، أم أن المصيب واحد والباقي مخطىء ؟

وهل المخطىء مأجور أم مأزور ؟ .

وبالنظر في أقوال المجتهدين : نجد أنها إما أن تتفق ، وإما أن تختلف ، فإن اتفقت أقوالهم صار إجماعا ، متجردا عن تعدد الحق لتعينه حينئذ وسقط فيه الإجتهاد كسقوطه مع نصوص الكتاب والسنة ، لأن الإجماع حجة قاطعة .

وان اختلفت أقوال المجتهدين فيكون على ضربين :

الأول : أن يكون الاختلاف في المسائل القطعية [2] كالمسائل العقلية أو الكلامية مما يكون الحق فيها واحداً لا يتعدد ويدرك الناظر فيها حقيقتها ويأبى العقل تعدد الحق فيها . فمن أصاب فقد أصاب الحق ، وكان له أجران : أجر الإجتهاد وأجر الإصابة ، ومن أخطأ وجه الحق كان آثما وإثمه يتفاوت حسب ما يرجع إليه .

(١) المرجع السابق جـ ٤ ص ١٤ وما بعدها ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣٦٢ .

(٢) الدلالة القطعية تطلق بإطلاقين ، الأول : دلالة اللفظ على معنى بحيث لا يحتمل غيره أصلا كدلالة تحديد جلد الزاني غير المحصن بمائة ، والقذف بثمانين . والثاني : دلالة اللفظ على معنى معين ، ويحتمل غيره إحتمالا لا يقوم على دليل كدلالة « جاء زيد » على الذات المعروفة . فإنه يحتمل مجيء رسوله أو كتابه مثلا . ولكن بدون دليل ، والمراد من القطعي هنا : المعنى الأخص وهو المعنى الأول فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣٧٧ .

وهذا قول جمهور الفقهاء ، وعامة الأصوليين ، لأنه لا سبيل إلى أن كلا النقيضين أو الضدين حق ، بل أحدهما حق والآخر باطل ، قال الفتوحي : « ومن لا يصادف ذلك الواحد في الواقع فهو ضال آثم ، وإن بالغ في النظر »[1] واستدلوا على تأثيم من أخطأ بما علم بالضرورة من هلاك اليهود والنصارى والمشركين . وأيدهم في ذلك الكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ في قلوبهم مرض فزادهم اللّه مرضا ، ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾[2] ،وقوله تعالى : ﴿ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين ﴾[3] .

وغير ذلك من الآيات كثير . وكل هذا يدل على أنهم غير معذورين ، والا لما استحقوا الذم والتوعد الشديد .

وأما السنة : فقد قال الآمدي : « فما علم منه عليه الصلاة والسلام علماً لا مراء فيه تكليفه للكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر به منهم وتعذيبه على ذلك مع العلم الضروري بأنه لم يكن كل من قاتله أو قتله معاندا ، فإن ذلك مما تحيله العادة ، ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم ، وقد أتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك منه »[4] .

وذهب الجاحظ إلى أنه لا إثم على من طلب الحق ولم يعاند . وتابعه العنبري في ذلك ، إلا أنه زاد : أن كل مجتهد في العقليات مصيب[5] قال ابن السمعاني : « وكان العنبري يقول في مثبتي القدر : هؤلاء عظموا اللّه ، وفي نافي القدر : هؤلاء نزهوا اللّه ، وقد استبشع هذا القول منه لأنه يقتضي تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار في إجتهادهم ، قال : ولعله أراد أصول الديانات التي اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية ، وخلق الأفعال ونحوه . وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فهذا مما يقطع فيه بقبول أهل الاسلام »[6] .

---

(١) شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٤٠٠ .

(٢) سورة البقرة آية ١٠ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٤ .

(٤) الإحكام للآمدي بتحقيق فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي جـ ٤ ص ١٧٨ وما بعدها .

(٥) شرح طلعة الشمس للسالمي الأباضي جـ٢ ص ٢٨٥ .

(٦) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٩ وما بعدها .

وعقب الشوكاني فقال : إن أردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجتما عن حيز العقلاء ، وانخرطتما في سلك الأنعام، وان أردتما الخروج عن عهدة التكليف ونفي الحرج كما نقل عن الجاحظ ، فالبراهين العقلية من الكتاب والسنة الخارجة عن حد الحصر ترد هذه المقالة ، وأما تخصيص التصويب بأهل الملة الاسلامية ، فنقول : مما خاض فيه المسلمون القول بخلق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره . وأجمعوا قبل العنبري على أنه يجب على المرء إدراك بطلانه[1] .

الضرب الثاني : أن يكون الإجتهاد في المسائل الظنية فحكمه عند الجمهور غلبة الظن بأن ما وصل إليه المجتهد باجتهاده هو الحكم الصواب ، ويحتمل أن يكون خطأ ، والمراد بالصواب الموافقة لما عند اللّه في الواقع ونفس الأمر ، والمراد بالخطأ المخالفة لما عند اللّه في الواقع ونفس الأمر ، وأصحاب هذا الرأي يطلق عليهم إسم : « المخطئة » .

وذهب عامة الأشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني ، وكثير من المعتزلة كأبي الهذيل الجبائي وأبي هاشم ، إلى أن كل مجتهد مصيب ، وهؤلاء يسمون : « بالمصوبة » .

وهذا الخلاف مبني على خلاف آخر ، حاصله : هل للّه في كل حادثة حكم معين قبل الإجتهاد أم لا . وإنما الحكم هو ما أدى إليه إجتهاد المجتهد ، وعلى أن له سبحانه حكما معينا قبل الإجتهاد ، هل نصب عليه دليلا قطعيا ، أو نصب عليه دليلا ظنيا ، أم لم ينصب عليه دليلا ؟

فذهب كل من قال : كل مجتهد مصيب إلى أنه لا حكم للّه تعالى في المسألة قبل الإجتهاد ، بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى كان حكم اللّه تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده ، وهذا يقتضي تعدد الحقوق .

وقالت طائفة من هؤلاء : إنه وإن لم يكن حكم متعين في الحادثة ، لكن قد وجد منها ما لو حكم اللّه تعالى بحكم لما حكم إلا به ، وهذا هو القول بالأشبه .

وفسر الغزالي هذا القول : بأن للّه في الحادثة حكما معينا عندهم ، إليه

(١) المرجع السابق ص ٢٦٠ .

يتوجه الطلب ، إذ لا بد للطالب من مطلوب ، لكن لم يكلف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيبا ، وإن أخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر بإصابته بمعنى أنه أتى ما كلف به فأصاب ما عليه[1] .

وما ذهب إليه الجمهور من أن المجتهد يخطىء أو يصيب بناء على أن للّه تعالى في الحادثة حكما قبل إجتهاد المجتهد .

واختلف هؤلاء فيما بينهم :

(١) فقالت طائفة منهم ليس على الحكم دليل ، وإنما هو مثل : دفين يعثر عليه الطالب بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه أجران أجر الإجتهاد ، وأجر الإصابة ، ولمن اجتهد ولم يعثر عليه أجر الإجتهاد فقط لأجل سعيه وطلبه .

(ب) وقال قوم عليه دليل ظني ، إلا أن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه ، فذلك كان معذورا أو مأجورا وهو قول عامة الفقهاء .

(جـ) وذهب جماعة إلى أن عليه دليلا ظنيا أمر المجتهد بطلبه ، فإذا أخطأ لم يكن مأجورا ، لكن حط عنه الإثم تخفيفا .

(د) ومنهم من قال : إن عليه دليلا قطعيا أمر المجتهد بطلبه ، فإذا أخطأ لا يصح عمله ، وينقض قضاء القاضي فيه ، ولكن يحط عنه الإثم لغموض الدليل وخفائه ، وهو قول أبي بكر بن الأصم وابن علية ، وإليه مال الشيخ أبو منصور على ما ذكر في الميزان .

(هـ) وإلى هذا القول الأخير مال بشر المريسي إلا أنه قال : المخطىء فيه آثم غير معذور ، كما في سائر العقليات[2] .

تلك هي المذاهب على ما ذكر في عامة كتب الاصول ، وحصيلة ذلك أن في المسألة ثلاثة أقوال :

القول الأول : قول المصوبة وهم الذين قالوا : كل مجتهد مصيب .

---

(١) المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٥٧

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزودي جـ ٤ ص ١٨ وما بعدها .

والقول الثاني: قول المخطئة ،وهم الذين قالوا : المجتهد يخطىء أو يصيب ولا إثم عليه ، فهم يتفقون مع المصوبة في عدم التأثيم .

القول الثالث : قول المؤثمة ، وهم الذين قالوا : المجتهد يخطىء أو يصيب لكنه آثم على خطئه .

أدلة المصوبة ، وأهمها ما يلي :

أولا : لو لم يتعدد الحق ويكون كل مجتهد مصيبا لزم التكليف بما لا يطاق ، لكن التكليف بما لا يطاق باطل ، فبطل ما أدى إليه ، وهو عدم تعدد الحق ، وثبت نقيضه وهو تعدد الحق . وذلك أن الإجتهاد إذا كانت فائدته نيل الحق والوصول إلى الصواب ، كان المجتهد مكلفا بإصابة الحق ، فلو كان الحق واحدا لزم أن يكون مأمورا بإصابته بعينه ، وليس ذلك في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله .

وأجيب : بأنا لا نسلم أن المجتهد مكلف بإصابة الحق ، بل مكلف بالإجتهاد ، ضرورة أنه لا يجوز له التقليد ، سواء أداه إجتهاده إلى ما هو حق عند الله ، أو لم يؤد ، فإن ذلك هو المقدور له .

ثانيا : إجتهاد المجتهدين في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة ، والثاني متعدد اتفاقا ، لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة ، فلو لم تكن جميع الجهات بالنسبة لمن يصلون إلى جهات مختلفة بعد إجتهادهم قبلة ، لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة ، لكن فرض من أخطأ جهة القبلة صحيح بالاتفاق ، فإنه لم يؤمر بإعادة الصلاة .

وأجيب : بأن عدم إعادة الصلاة من المخطىء للقبلة ، إنما كان ذلك لأنها غير مقصودة لذاتها ، وإنما جعلها الشارع وسيلة إلى المقصود وهو وجه الله تعالى . فأقام غلبة ظن إصابتها مقام إصابتها .

وقد ناقشوا المخطئة في قولهم : إن القول بتعدد الحق يلزم منه أن يتصف الفعل الواحد بمتنافيين كالوجوب وعدمه ، مما يجعلنا نقول : بعدم تعدد الحق .

أجاب المصوبة : بأن التعدد بالنسبة إلى شخص واحد في زمان واحد

ممنوع ، وإن كان بالنسبة إلى شخصين فلا استحالة لجواز أن يجب الشيء على زيد ، ولا يجب على عمرو ، كما عند اختلاف الرسل إلى قومين ، مع اختصاص كل منهما بأحكام تخالف أحكام الآخر .

وقد دفع المخطئة تلك المناقشة : بأن الجمع بين الحظر والإباحة ممتنع ، وقد يؤدي إليه اجتهادان ، وهذا لازم للقول بتعدد الحق فيكون مدعاكم غير مستند إلى دليل[1] .

أدلة المخطئة :

وقد استدلوا بأدلة منها :

أولا : من الكتاب ، بقوله تعالى : ﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين * ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكما وعلما ﴾[2] .

ووجه الدلالة : أنه تعالى خص سليمان بالفهم في قوله : « ففهمناها سليمان » ومن عليه ، وكمال المنة في إصابة الحق ، فلو كانا مصيبين ، لما كان لتخصيص سليمان بالفهم فائدة ، ولا مانع من القول بمفهوم المخالفة في هذا الموضع ، وواضح أنهما حكما بالاجتهاد لأنه لو كان حكم داود بالنص لما وسع مخالفته ، ولما جاز رجوع داود عنه .

ثانيا : قالوا لو كان كل مجتهد مصيبا ما أخطأ مجتهد ، ولما نسب النبي صلى الله عليه وسلم الخطأ إليه فقد روى بسر بن سعيد عن أبي قيس عن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر »[3] ، ورواه أبو سلمة عن أبي هريرة .

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٤ ص ١٧ وما بعدها ، وأصول الفقه للشيخ طه العربي ص ٣٣١ وما بعدها .
(٢) سورة الأنبياء آية ٧٨ ، ٧٩ .
(٣) حديث «وإذا حكم» متفق عليه من طريق عمرو بن العاص وأبي هريرة ورواه الحاكم في المستدرك جـ ٤ ص ٨٨ وأخرجه الشافعي عن عمرو بن العاص وأبي هريرة في الأم جـ ١ ص ٢٠٣ ، واللفظ له .

فإن قيل : فلو اختلفا في الإصابة لما شورك بينهما في الأجر .

أجيب : بأنه لو اتفقا في الاصابة لما فوضل بينهما في الأجر[1] .

ثالثا : أما أدلتهم من السنة فهي الأحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ ، وهي كثيرة . منها : ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال : « جعل اللّه للمصيب أجرين وللمخطىء أجرا »[2] .

رابعا : خطأ الصحابة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه ، فقد قال ابن عباس في ميراث الجد : ألا يتقي اللّه زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أبا الأب أباً »[3] ، وغير ذلك كثير[4] ، ومع هذا لم ينكروا خطأ المجتهد .

أما المؤثمة : فلعل وجهتهم أن المخطىء لا يؤجر على الخطأ لأن الأجر للترغيب في الصواب ولا ترغيب في الخطأ بل يؤثم تحبيبا في الصواب .

والجواب على هذا بأمرين :

أحدهما : أنه يجوز أن يؤجر على قصده ، وإن كان الفعل خطأ كما لو اشترى رقبة ليعتقها تقربا إلى اللّه ثم وجدها حرة الأصل، فهذا قد تلف ماله الذي هو ثمنها لكنه مأجور لما أتى به من قصد التقرب إلى اللّه ، وقد قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : « نية المرء خير من عمله »[5] .

---

(١) أدب القاضي للماوردي جـ ١ ص ٥٢٨ .

(٢) الحديث : رواه أحمد والبخاري ومسلم في الصحيحين من طريق عمرو بن العاص وأبي هريرة بألفاظ مختلفة مع وحدة المعنى - الإحكام للآمدي بتحقيق فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي جـ ٤ ص ١٨٦ .

(٣) روى معناه عبد الرزاق في الجامع والبيهقي في السنن بأسانيد عن الشعبي - كنز العمال جـ ١١ ص ٤٩ ورواه الحاكم بلفظ آخر عن خارجة بن زيد بن ثابت ، انظر المستدرك جـ ٤ ص ٣٤٠ .

(٤) ذكر كثير من تلك الأمثلة ابن عبد البر في جامع بيان العلم جـ ٢ ص ١٠٣ .

(٥) الحديث أخرجه البيهقي في الشعب عن أنس مرفوعا وإسناده ضعيف وأخرجه العسكري في الأمثال عن أنس بلفظ « نية المرء أبلغ من عمله » ، أنظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني ص ٢٨٣٦ . قال السخاوي : وهي وإن كانت ضعيفة فبمجموعها يتقوى الحديث - المقاصد الحسنة ص ١٢٦٠ .

ثانيهما : حديث رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر » .

بعد هذا يتضح جليا رجحان قول المخطئة ، ولأن تصويب كل المجتهدين يؤدي إلى تصويب من نفى تصويب المجتهدين ، فصار ما ذهب إليه المصوبة في التصويب راجعا عليهم في إبطال التصويب .

مراتب الاجتهاد

قسم العلماء الإجتهاد من حيث الواقع ونفس الأمر إلى قسمين :

إجتهاد مطلق ، ويقال للمتصف به : مجتهد مطلق ، أو مجتهد مستقل .

واجتهاد مقيد ، ويقال للمتصف به : مجتهد مقيد ، أو مجتهد غير مستقل .

وهذا الأخير قسموه وأطالوا القول في أقسامه ، وكانت حصيلة أقوالهم : أنه ينقسم إلى ثلاثة : إجتهاد بالمذهب ، واجتهاد في المذهب ، واجتهاد في الفتوى .

أما المجتهد المطلق . فهو الذي يرسم المناهج لنفسه ، ويفرع عليها الفروع التي يراها ، فيستخرج الأحكام من الكتاب والسنة ويقيس ويستحسن وليس فيها تابعا لأحد .

وأما المجتهد بالمذهب ، فهو الذي اختار أقوال إمام بعينه في الأصول ، وخالفه في الفروع ، فمثلا : الحنفي الذي يبني اجتهاده على قطعية دلالة العام ، والمالكي الذي يبني اجتهاده على حجية عمل أهل المدينة ، والشافعي الذي يبني اجتهاده على إنكار الإستحسان ، والحنبلي الذي يبني اجتهاده على الإستصحاب ، فهؤلاء ملئت الكتب بأحكام لهم : تخالف مذهب إمامهم .

وأما المجتهد في المذهب ، فهو الذي اتبع الإمام في الأصول والفروع التي انتهى إليها ، فكل عمله تحقيق المناط بتطبيق العلل الفقهية التي استخرجها الإمام ، واستنباط الأحكام التي لم ينص عليها تطبيقا لقواعده ،

بشرط أن لا يخالفه فيما نص عليه ، وله ترجيح بعض الأقوال في مذهبه على البعض الآخر .

وأما المجتهد في الفتوى ، فهو الذي تفقه في مذهب إمامه ، فكانت عنده القدرة على معرفة الأقوال التي ثبت رجحانها في المذهب والفتوى بها .

خلو العصر عن المجتهد

نشأة هذه الفكرة : من الأحداث التي مرت بالمسلمين ، وكان لها أثر في حياتهم الاجتماعية والثقافية وخاصة ناحية الفقه والتشريع . إثر سقوط الدولة العباسية ، وما عقبه من تفرق وتنازع بين الدول الإسلامية التي قامت على أنقاضها .

فقد ركدت ريح الحركة الفقهية ، واستولى الخمول على الفقهاء ، وبعد أن كان العلماء والفقهاء منهم خاصة سادة أعزة يوجهون الحكام والولاة ، ويفتون الناس ويقضون بينهم بما يعتقدونه حقا وعدلا ، لا يمالئون أحدا بفتوى ولا يتقربون إليه بقضاء ، لأنهم لا يبتغون بأقوالهم وأعمالهم إلا ما يحقق لهم الإيمان الكامل بالله ورسوله ، هذا الإيمان الذي عصمهم من التزلف ، وباعد بينهم وبين الطمع فيما في أيدي الحكام والولاة ، فحلوا بذلك من نفوس الناس المكان العلي والمنازل السامية .

بعد أن كانوا كذلك ، وجد فيمن خلفهم من اتخذ العلم طريقا للوصول ، ووسيلة يستجلب بها المنافع والجاه ، ولقد كان من آثار تسابقهم إلى الوصول ، وتصارعهم على أسبابه ، أن تزاحم المفتون منهم على الفتوى وكثر الجدل في ذلك بينهم .

ولم يلتزم القضاة في قضائهم المنهج المستقيم ، فظهر الجور في قضاء الكثير منهم . فكانت الأحكام القضائية المتباينة حتى من الشخص الواحد ، وليس له في أي من الحالين علم بسند يعتبر ، فإذا انضم إلى هذا كله إنشغال الحكام في ذلك العصر بشؤونهم الخاصة ، وانعدام الصلة بينهم وبين العلماء ، واتجاه الناس إلى استفتاء من يتوسمون فيه القدرة على ذلك ، ولو لم يكن من أهل الميدان ، مع عدم وجود ما يحدد لكل واحد وضعه أو يحدد له

عمله .

إذا كان ذلك ، فليس غريبا بعد . أن يكون من أتقياء العلماء ومن عندهم غيرة على تشريعات الإسلام وتعاليمه تفكير فيما يوقفون به هذا التيار من الإفساد والإضلال فماذا يفعلون ؟

وليس لهم من السلطان ولا من معونة الحكام ما يحققون به مقصودهم ، لم يجدوا حسب تقديرهم إلا أن يرتكبوا أخف الضررين ، فوجهوا الناس إلى فتاوى السابقين وأقضيتهم يلتزمونها ولا يتعدونها ، فذلك أحوط لهم في دينهم وأبعد بالتشريع عن عبث العابثين وإفساد المضللين ، فقالوا : بسد باب الإجتهاد ولزم من ذلك خلو العصر عن المجتهد . وعلى هذا نعود إلى كلام الأصوليين في خلو العصر من مجتهد[1] . فنقول وبالله التوفيق :

إتفق العلماء على جواز خلو العصر الذي قبل إشراط الساعة عن المجتهد .

قال ابن دقيق العيد : ويجوز خلو الزمان من المجتهد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد ، فإن تداعى ، بأن أتت أشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها ، وغير ذلك جاز الخلو عنه[2] .

أما الزمان الذي قبل ذلك فمن العلماء من قال : بوقوع الخلو وادعى الإجماع عليه . قال الفتوحي : « قاله بعض أصحابنا وذكره أكثر من تكلم في الأصول وفي مسائل الإجماع »[3] .

وقال الرافعي : « إن الناس اليوم كالمجمعين أن لا مجتهد اليوم ، نقله الأردبيلي في الأنوار »[4] .

ولقد تعجب الزركشي من هذا الاتفاق ، وقال : « ونقل الاتفاق عجيب ، والمسألة خلافية بيننا وبين الحنابلة »[5] .

(١) أصول الفقه للشيخ طه الدسوقي العربي ص ٣٥٠ وما بعدها .
(٢) طلعة الشمس جـ ٢ ص ٣٠١ .
(٣) شرح الكوكب المنير ص ٤١٦ .
(٤) المرجع السابق .
(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٣ .

وهذا هو الحق في نظرنا ، فذهب الحنابلة وبعض العلماء : إلى امتناع خلو الزمان عن مجتهد .

وذهب كثير إلى جوازه ، وأرادوا بالجواز : الجواز الشرعي لا العقلي .

قال شارح مسلم الثبوت : « يجوز خلو الزمان عن المجتهد شرعا ، خلافا للحنابلة والأستاذ ، والنزاع قبل أشراط الساعة ، وفي المجتهد مطلقاً »[1] .

أدلة الحنابلة :

إستدل الحنابلة بما أخرجه الحكم عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة » ، وفي رواية البخاري ومسلم : « حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون » . وأخرج ابن ماجه عن أبي هريرة : « لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله لا يضرها من خالفها » وصححه السيوطي .

ووجهه : أن ظهور طائفة على الحق في زمان يستلزم وجود الإجتهاد فيه ، لأن القيام بالحق لا يمكن إلا به ، وإذ قد أخبر النبي : أنه لا يخلو عصر من قائم على الحق ، ولا يكون إلا به مجتهدا ، فإنه إخبار بعدم خلو عصر من الأعصار من مجتهد ، وإلا لزم الكذب في خبره ، وهو ممتنع .

وقالوا ثانيا : الإجتهاد من فروض الكفاية بالنسبة للأمة ، فلو خلا عصر من مجتهد تكون الأمة قد اجتمعت على الباطل ، وهذا محال ، فما استلزمه وهو وقوع الخلو يكون ممتنعا ، ويثبت نقيضه وهو امتناع الخلو .

وقالوا ثالثا : لو أخلى اللّه تعالى زمانا من قائم بحجة لزال التكليف ، إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة ، وإذا زال التكليف بطلت الشريعة[2] .

(١) فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٩٩ .
(٢) إرشاد الفحول ص ٢٥٢ وما بعدها .

أدلة القول الثاني :

واستدل المجوز بما رواه البخاري ومسلم وغيرهما عن عبد الله بن عمرو ابن العاص قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله لا يقبض العلم إنتزاعا ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » .

فالحديث يفيد أن يكون زمان لا عالم فيه ولازمه أن يكون زمان لا مجتهد فيه ، لأن العلم أعم من الإجتهاد فإذا انتفى الأعم إنتفى الأخص ضرورة .

وحديث أبي هريرة الثابت في الصحيحين في رواية : « أن يرفع العلم ويثبت الجهل » ، وحديث أنس الثابت فيهما : « أن يرفع العلم ويظهر الجهل » ، وحديث عبد اللّه بن شماسة الثابت في صحيح مسلم : « لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق هم شر من أهل الجاهلية » .

فهذه الأحاديث تقضي بتجويز الخلو والوقوع .

وقد أجيب بأن : ذلك كله يكون عند إرتفاع التكليف ، وهو الزمن الذي قبل قيام الساعة . وقيام الدلالة على عدم الخلو إنما هو مع بقاء التكليف ، وبقاء التكليف لا يكون في العصر الذي قبل قيام الساعة . وفي هذا جمع بين الدليلين .

ولعل المجوز استأنس ـ على الوقوع ـ بما صرح به الغزالي والقفال والرافعي بأنه وقع في زمانهم هذا الخلو .

قال شارح مسلم الثبوت معقبا على ذلك : وفيه ما فيه ، لأن وقوع الخلو ممنوع وما ذكر مجرد دعوى ، والإمام حجة الإسلام ، وإن كان من جملة الأولياء لا يصلح حجة في الاجتهادات »[1] :

وقال الشوكاني : وما قاله الغزالي ـ رحمه اللّه ـ قد سبقه إلى القول به القفال . ولكنه ناقض ذلك ، فقال : « إنه ليس بمقلد للشافعي ، وإنما وافق

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣٩٩ .

رأيه كما نقل ذلك عنه الزركشي ،وقال ـ أي الزركشي ـ : قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد مما يقضي منه العجب ، فإنهم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم ، فقد عاصر القفال والغزالي والرازي والرافعي من القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم .

وإن قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار ، بل باعتبار أن اللّه عز وجل رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأمة من كمال الفهم ، وقوة الادراك ، والاستعداد للمعارف ، فهذه دعوى من أبطل الباطلات ، بل هي جهالة من الجهالات .

«وإن كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المفكرين وصعوبته عليهم ، وعلى أهل عصورهم ، فهذه أيضا دعوى باطلة ، فإنه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره اللّه للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين . فتفاسير القرآن كثيرة لا يمكن حصرها ، والسنة مدونة ، وتكلم العلماء في الجرح والتعديل ، والتصحيح والترجيح بما يزيد عن حاجة المجتهد . . . »[1]

هذا ، والذي يظهر لي : أن النزاع في خلو العصر عن المجتهد ، وعدم خلوه عنه ، نزاع لفظي ، لم يتوارد فيه النفي والاثبات على محل واحد ، فمورد النفي غير مورد الاثبات .

فمن قال بالخلو ، أراد الخلو عن المجتهد المطلق المستقل ، الذي يبني إجتهاده على الأصول التي وضعها هو لنفسه .

ومن قال بعدم خلو الزمان من مجتهد ، أراد المجتهد غير المستقل ، قال اللكنوي : « المجتهد الذي فيه النزاع ، هو المجتهد في المذهب ، أو المجتهد بالمذهب ، وهو المراد إذا أطلق خلو الزمان عن المجتهد ، كما صرح به الامام الغزالي والقفال والرافعي »[2] .

ومن هنا ، كان من قال بعدم الخلو أراد أحد نوعي الإجتهاد غير

---

(١) إرشاد الفحول ص ٢٥٣ .
(٢) فواتح الرحموت جـ ، تراجع (٢) ص ٣٠٠.

المستقل ، ومن قال بالخلو ، أراد المجتهد المطلق المستقل ، فحينئذ يكون النزاع شكلياً .

قال المحقق الشيخ محمد بخيت المطيعي فيما كتبه على شرح الأسنوي لمنهاج البيضاوي : قال الإمام ابن السبكي صاحب جمع الجوامع في كتابه ترشيح التوضيح بياناً بأن والده كان من المجتهدين ، فإن قلت : ما ادعيت من بلوغ الشيخ الإمام درجة الإجتهاد المطلق مردود بقول الغزالي في الوسيط ، وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل ، وهذا لم ينفرد به ،سبقه إليه القفال شيخ الخراسانيين ، وذكره النووي والرافعي عن الوسيط ساكتين عليه . قلت : قد نظرت في هذا الكلام ، وفكرت فيه ، فظهر لي أنه ومن سبقه إليه أرادوا خلو العصر عن مجتهد قائم بأعباء القضاء ، فإنه لم يكن في القضاء في زمانهم مرموق ولا منظور إليه بكثير علم ، بل كانت جهابذة العلماء منهم يربأون بأنفسهم عن القضاء ، وكيف يمكن القضاء على الأعصار بخلوها عن مجتهد ؟ ، هذا منكر من القول ، والقفال نفسه كان يقول للسائل في مسألة الصبرة : تسألني عن مذهب الشافعي أو عن ما عندي ؟ .

وقال هو والشيخ أبو علي القاضي الحسين وغيرهم : لسنا مقلدين للشافعي ، بل موافقين ، وافق رأينا رأيه ، فما هذا بكلام من يدعي زوال رتبة الإجتهاد ، وقد قالت طوائف : لا يخلو كل عصر عن مجتهد ، وهي مسألة خلافية بين الأصوليين ، يعجبني فيها قول المجتهد المطلق تقي الدين بن دقيق العيد : « إنه لا يخلو العصر عن مجتهد إلا إذا تداعى الزمان وقربت الساعة ، وهذا القرن الذي نحن فيه قد كان فيه هذان الإمامان وهما الوالد وقبله شيخه ابن الرفعة ، وكان من أقران ابن دقيق العيد مجتهدا لا شك فيه ، وما اختلف تلامذة العز بن عبد السلام في أنه بلغ رتبه الاجتهاد ، وهكذا لا يعهد عصر إلا وقد أقام اللّه فيه الحجة بعالم بين أظهر المسلمين ، ولن تبرح حجة اللّه قائمة ، وإن تفاوتت مراتب القائمين وشريعة الاسلام ظاهرة ، وإن اختلف ظهورها .

التفويض في الاجتهاد

معنى التفويض في هذا المقام هو :هل يجوز أن يقول اللّه سبحانه وتعالى

للنبي صلى اللّه عليه وسلم أو للمجتهد : احكم بما شئت فإن ما تحكم به صواب ؟ ولم نجد خلافا بين العلماء في جواز التفويض إلى النبي صلى اللّه عليه وسلم أو المجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد .

وإنما الخلاف في تفويض الحكم بما يشاء المفوض إليه من غير بحث ونظر وكانت لهم أربعة أقوال :

الأول : ذهب موسى بن عمران من المعتزلة إلى جوازه ووقوعه .

الثاني : وذهب جمهور المعتزلة إلى عدم جوازه وعدم وقوعه .

الثالث : أنه جائز غير واقع ونسبه الكثير إلى الجمهور ، واختاره الآمدي

الرابع : الوقف فقد تردد الامام الشافعي في الجواز والوقوع كذا قاله الشوكاني ، وقال غيره إنه تردد في الوقوع فقط ، وذلك لتعارض الأدلة وعدم وجود ما يرجحها[1] .

الأدلة :

إستدل موسى بن عمران بأنه لو لم يجز لم يقع ، لكنه وقع ، فكان جائزا ، والأدلة على وقوعه ما يأتي :

١ ـ الكتاب ، قال تعالى : ﴿كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه﴾[2]، فقد أضاف سبحانه وتعالى التحريم إليه ،فدل على كونه مفوضاً إليه .

ورد عليه بأن الآية ليست في محل النزاع ، لأن هذا تفويض لنبي معصوم من الخطأ ، وإذا أخطأ النبي لا يقر على خطئه من طريق الوحي .

٢ ـ السنة : وهي أنه صدرت فتاوى من الرسول صلى اللّه عليه وآله وسلم تدل على وقوع التفويض له بالحل والحرمة ، منها : أنه قال في شأن

---

(١) راجع إرشاد الفحول : ص ٢٣٣ ، الآمدي : ج ٣ ص ١٦١ ، مسلم الثبوت : ج ٢ ص ٣٤٦ .

(٢) سورة آل عمران الآية ٩٢.

مكة : « لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها » ، فقال له العباس : « إلا الإذخر » ، فقال النبي عليه الصلاة والسلام : « إلا الإذخر[1] » ، فقوله هذا لم يصدر عن وحي ، لأن الوقت قصير لا يتسع لنزوله .

ومنها قوله عليه الصلاة والسلام : « لو لا أن أشق على أمتي ، لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة[2] » ، فلو كان غير مفوض إليه لأمرهم بالسواك .

ومنها : قوله صلى اللّه عليه وسلم للأقرع بن حابس الذي سأله عن الحج : « أعامنا هذا أم للأبد ؟ » ، فقال : : « بل للأبد ، ولو قلت : نعم لوجب ، ولما استطعتم[3] » ، أضاف الحكم إليه من حيث الوجوب والعفو عنه ، فلو لم يكن الحكم مفوضاً إلى إختياره ، لما كان لقوله : « نعم » أثر في الايجاب .

ومنها : ما روي أنه عليه الصلاة والسلام ، لما قتل النضر بن الحارث من أسرى بدر ، جاءته أخته قتيلة ، فأنشدته قصيدة طويلة جاء فيها :

أمحمد يا خير ضنيء[4] كريمة ... في قومها ، والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى ، وهو المغيظ المحنق

فقال عليه الصلاة والسلام ـ واللّه أعلم ـ : « لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه » فلو كان قتله بأمر اللّه لما خالفه ، مما يدل على أنه كان مفوضاً في أمر القتل .

وقد رد على الاستدلال بهذه الوقائع بما سبق أن قلناه في قصة إسرائيل : وهو أنها ليست في محل النزاع ، لأنها تفويض لنبي معصوم من الخطأ بطريق الوحي ، فيجوز أن يكون إستثناء الإذخر بوحي سابق ، وحكم السواك من الأمور المخير فيها بين الأمر به وعدم الأمر به ، وكذلك الحكم في أسرى بدر يجوز أن يكون مخيرا بين القتل والمن على الأسير ، وقوله للأقرع بن حابس :

(١) فتح الباري جـ ٤ ص ٤٦ وما بعدها .
(٢) رواه البخاري باب الجمعة جـ ١ ص ٠٨ ، الصوم جـ ١ / ٢٧ ومسلم باب الطهارة جـ ١ ص ٤٣ وأبو داود باب الطهارة جـ ١ ص ٣٥ .
(٣) رواه الخمسة إلا الترمذي ، بلوغ المرام جـ ١ ص ١٤٤
(٤) الضنيء ، بكسر الضاد وفتحها : الولد الذي يبخل به لعظم قدره .

« نعم » في الحج ، لا يكون إلا بأمر من اللّه سبحانه وتعالى .

واستدل المعتزلة : على عدم الجواز وعدم الوقوع بأن أحكام اللّه جل وعلا تابعة لمصالح العباد ، فلو فوض الحكم إلى اختيار العبد لتخلف الحكم عن المصلحة ، لأن العبد يجهل ما في أحكام اللّه جل شأنه من المصالح ، فقد يختار ما ليس بمصلحة ، فتنقلب الحقائق ، وهذا لا يجوز لأنه مخالف لما وضعت له الشريعة .

واستدل الآمدي على الجواز : بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ، ولا لغيره ، فكان جائزاً ، وهو شأن الجواز العقلي .

واستدل على عدم الوقوع بالاستقراء والتتبع لموارد الشرع ، وهو أنه لم يوجد ما يدل على وقوع حادثة حصل الحكم فيها بالتفويض للنبي أو للمجتهد ، والحوادث التي ذكرها موسى بن عمران ، عرفنا أن الحكم فيها قد حصل إما بالوحي أو بالإِجتهاد .

ونحن نؤ يد القول بأنه لا ينبغي لمسلم أن يقول بجواز التفويض للعبد ليحكم بما شاء وما أراد ، دون نظر واجتهاد ، ولا علم للعبد بما يريده اللّه عز وجل منها ، ولا يدري بما في أحكام اللّه جل جلاله من المصالح[1] .

تجديد الاجتهاد

صورة المسألة :

إذا عرضت على المجتهد مسألة فأفتى فيها بحكم ، ثم عرضت عليه مرة أخرى ، فهل يجب عليه تجديد الاجتهاد ؟

إختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال ثلاثة :

القول الأول :

يجب عليه تجديد اجتهاده مطلقا ، سواء أكان ذاكرا للإِجتهاد الأول أم لا . وسواء أكان ذاكرا لدليله أم لا . وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني .

(١) ارشاد الفحول للشوكاني : ص ٢٢٣

ووجهة هذا القول . أن اختلاف الزمن من شأنه تغيير الاجتهاد بسبب تغير العرف أو تغير مصالح الناس ومراعاة الضرورة تبعاً لتطور الزمن وما يلزمه من مستحدثات .

ثم قد يظهر له في الزمن الثاني ما لم يظهر له في الزمن الأول فوجب عليه الاجتهاد عملا بالأحوط[1] .

قال الشيخ عبد الشكور صاحب مسلم الثبوت : معللاً وجوب تجديد الاجتهاد لأن الاجتهاد كثيراً ما يتغير فلإحتمال التغير يجب التجديد لتظهر حقيقة الحال[2] .

القول الثاني :

لا يجب تجديد الاجتهاد مطلقاً . وهو اختيار ابن الحاجب :

ووجه أن الحادثة واحدة ، وقد اجتهد فيها وبذل ما في وسعه فصار الأصل عدم اطلاعه على غير ما أطلع عليه أولا ، فلا يجب عليه تجديد الاجتهاد لعدم الفائدة ولأنه ايجاب بلا موجب شرعي[3] .

القول الثالث :

قول بعض العلماء الذين ذهبوا الى التفصيل في المسألة :

قال بعضهم: لا يجب عليه التجديد إذا كان ذاكراً لما مضى من طرق الاجتهاد بأن كان عالماً بالحكم ودليله في الاجتهاد الأول ، ويجب عليه التجديد أن كان ناسياً لحكم الاجتهاد الأول أو لدليله أو لهما معا .

وقال بعضهم :بوجوب التجديد إن وجد عند المجتهد احتمال العثور على ما يوجب رجوعه عن اجتهاده وإلا لم يجب .

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ٢٢٣ بتحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي .
(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ٣٩٤.
(٣) شرح مسلم الثبوت ج ٢ ص ٢٩٤ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ج ٢ ص ٣٠٧ .

ولعل وجهة بعض المفصلين أن المجتهد عند تذكره طرق اجتهاده الأول يكون حينئذ عالما بالحكم ودليله ، وبالتالي تكون فتواه بهذا الحكم صحيحة .

أما إن كان ناسيا لهما أو لأحدهما فيجب تجديد اجتهاده حينئذ ، لأنه يعد كأنه لم يسبق له اجتهاد قبلا فيجب عليه الإجتهاد[1] .

ولعل وجهة من قال باشتراط احتمال العثور عند المجتهد لوجوب الاجتهاد هو أن المجتهد بنى اجتهاده الأول على الظن ـ الذي هو ادراك الطرف الراجح ، وعمله بالظن مطلوب شرعاً لأننا أمرنا بالعمل بالظن فكان العمل بالظن اتباعاً لسنة ثبتت عن الرسول ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ لكن الطرف المقابل للظن والذي يسمى بالوهم قد يقوى ، وعند قوته قد يرتقي عن مرتبته ويصل إلى الظن ، فإن حدث ذلك كان العمل به حينئذ مطلوباً شرعياً ، ولا نسمي إعمال فكره ، وذهنه هذا الا اجتهاداً متجددا .

والذي يبدو لي أن قول المانع مطلقاً يتجافى مع الحق لأنه مبني على عدم العلم بالدليل ، وعدم العلم بالدليل لا يكون دليلاً على عدم الوجود ، بل غايته عدم الوجدان وهذا ليس بدليل .

ثم ان قول القائل بالوجوب خال عن الدليل لأنه موجب لشيء من غير ايجاب شرعي عليه .

وقد سار أهل السنة والجماعة على أن العقل لا دخل له في اثبات حكم شرعي ، كل هذا يجعلنا نرفض هذا القول ، كما رفضنا قول المانع ، لأن هذه الأقوال دارت على الوجوب وعدمه ، والوجوب لا مثبت له ، والعدم لا دليل عليه لأن غايته عدم الوجدان .

فإن قيل : إن المجتهد يعمل بالدليل لظنه عدم وجود المعارض . وغايته عدم العلم بالمعارض ، وعدم العلم بالمعارض لا يصح أن يكون دليلا بناء على ذلك ، فيلزم المجتهد عدم العمل بالدليل ، وهذا يؤ دي إلى توقف الإجتهاد في كل ما هو ظني ظاهرا .

---

(١) شرح الأسنوي على المنهاج للبيضاوي ج ٣ ص ٢١٧ ، حاشية البناني مع شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ج ٢ ص ٣٧٩.

قلنا : المجتهد يعمل بالدليل مع ظنه عدم المعارض ، لأنه في هذه الحالة يكون عنده ظن العلم بعدم الدليل ، لاظن عدم العلم بالدليل وشتان بين ظن العلم بالعدم وظن عدم العلم ، إذ الأول يكون دليلا بالاتفاق بخلاف الثاني ، فإنه ليس بدليل .

وإن قيل أدلة مشروعية الاجتهاد قائمة ووجوبه حتماً على بعض الأفراد تلزم المجتهد العمل بها سواء اجتهد قبلا أم لم يجتهد .

قلنا الخلاف جرى في وجوب تجديد الاجتهاد لا في الاجتهاد .

والخلاصة أن الخلاف جرى في الوجوب وعدمه ، وهذا أمر في النفس منه شيء ، وكان الأولى أن يقال : « جواز تجديد الإجتهاد » ولعل هذا الأمر يكاد يكون متفقاً عليه ، وهو ما يلمس من تعبيرات العلماء ،

قال الشوكاني في مسألة جواز أن يكون لمجتهد قولان متناقضان :

« وأما في وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد الأول وظهور ما هو أولى بأن يأخذ به مما كان قد أخذ به »[1] .

فالشوكاني صرح بالجواز ، وهذا هو الأقرب إلى قول المفصل في وجوب تجديد الإجتهاد .

نقض الاجتهاد

والمراد به عند العلماء جواز رجوع المجتهد عن اجتهاده الأول وليس مرادهم من الجواز ، الجواز بإطلاق ، بل فيه تفصيل : لأن اجتهاده الثاني قد يكون مستنداً إلى دليل فيكون اجتهاده الأول حينئذ مصادماً للدليل ، وقد يكون اجتهاده الثاني سنده الرأي والاجتهاد ، وعلى كلا الحالين ، فقد يكون صادرا من القاضي الذي يملك تنفيذ اجتهاده . وقد يكون صادراً عن مجتهد ونحوه ممن يملك الفتوى فقط .

وإليك الكلام عن كل ذلك بتفصيل :

---

(١) انظر ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٦٣ ، اللمع في أصول الفقه لأبي اسحاق الشيرازي ص ٧٧ .

أولا : الاجتهاد المخالف للدليل :

ذكر الأصوليون أن الإجتهاد ينقض إذا خالف دليلاً قطعياً[1] . قال الآمدي :

وإنما يمكن نقضه بأن يكون حكمه مخالفاً لدليل قاطع من نص أو اجماع أو قياس جلي ، وهو ما كانت العلة فيه منصوصة ، أو كان قد قطع فيه بنفي الفارق . بين الأصل والفرع ، ولو كان حكمه مخالفاً لدليل ظني من نص أو غيره فلا ينقض ما حكم به بالظن لتساويهما في الرتبة »[1] .

ويمثل هذا المعنى شرح التفتازاني لكلام ابن الحاجب حيث قال :

« ولو خالف قاطعاً » يعني نصاً قطعياً أو اجماعاً أو قياساً جلياً ، فإن الإجتهاد ينقض[2] .

وزاد الغزالي ـ رحمة اللّه ـ الأمر المعقول الذي لو تنبه المجتهد له لأدرك بطلان اجتهاده حيث قال :

« وكذلك إذا تنبهنا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعاً بطلان حكمه فينقض الحكم »[3] .

وهكذا فإن الأصوليين يصرحون بأن الاجتهاد سواء أكان قضاء لقاضٍ أو افتاء لمفتٍ ينقض إذا خالف النص القاطع أو الاجماع أو القياس الجلي .

وأضاف صاحب فواتح الرحموت (السنة المشهورة) لأنها مفيدة للطمأنينة عند الحنفية فقال : ينقض الحكم في الإجتهاد إذا خالف قاطعاً وهو الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة والإجماع[4] .

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٩ ، المستصفى للغزالي ٢/ ٣٨٣ مسلم الثبوت ٢/ ٢٩٥ ، الأحكام للآمدي ٤/ ٢٠٣ ، مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٠٠ .

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ٢٠٣ ،

(٢) حاشية التفتازاني مع شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٠٠

(٣) المستصفى للغزالي ٢/ ٣٨٢ وما بعدها ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٣٩٥ مختصر ابن الحاجب ٢/ ٣٠٠ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ٢٠٣ .

(٤) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٣٩٥ ،

وألحق القرافي بها (القواعد الكلية) فقال : « والحكم الذي ينقض في نفسه ولا يمنع النقض ما خالف أحد أمور أربعة : الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي »[1] .

كما أضاف الفتوحي خبر الآحاد فقال بعد ذكره بعض الصور التي لا يعتريها نقض : « إن ما خالف نص سنة ولو آحادا ينقض »[2] .

وقال الإمام ابن السبكي : فإن خالف الحكم نصاً أو ظاهراً جلياً ولو قياسا ، وهو القياس الجلي ، نقض لمخالفته للدليل[3] .

هذا وقد صرح الإمام الغزالي بعدم نقض الاجتهاد المخالف لخبر الواحد ، لأن كلاهما يفيد الظن ، ولا فرق بين ظن وظن فقال : إنه مهما كانت المسألة ظنية فلا ينقض الحكم »[4] .

ويوضح العلامة الفناري معنى القطعية التي ينقض الاجتهاد بمخالفتها فيقول : « ينقض الاجتهاد إذا خالف دليلا قطعي الثبوت والدلالة من الكتاب والسنة والاجماع »[5] .

يتبين مما تقدم أن الاجتهاد ينقض بمخالفة أحد الأدلة التالية :

١ ـ القرآن الكريم : وقد أجمع الأصوليون على نقض الاجتهاد المخالف للقرآن الكريم .

والذي يفهم من عبارة بعضهم أنهم قيدوا النص القاطع بكونه قطعي الدلالة ، كما يتضح ذلك من عبارة الفناري السابقة ، وكما يظهر من كلام

---

(١) الأشباه والنظائر للامام السيوطي ص ١٠٩ ، شرح تنقيح الفصول للامام القرافي ص ٤٤١
(٢) أنظر شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ص ٤٠٤
(٣) جمع الجوامع لابن السبكي ٤/ ٤٠٨ (والمراد بالنص) ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعي والظني ، حاشية البناني مع جمع الجوامع ٢/ ٤٠٨ أما الظاهر عنده فهو ما دل على المعنى دلالة ظنية ، والقياس الجلي (عنده) ما قطع فيه بنفس الفارق ، أو كان ثبوت الفارق احتمالا ضعيفاً (جمع الجوامع ٢/ ٥٥) .
(٤) المستصفى ٢/ ٣٨٣
(٥) فصول البدائع ٢/ ٣٨٣

حجة الإسلام الغزالي - رحمه الله - [1] .

والذي يبدو في هذه المسألة هو نقض الاجتهاد المخالف للقرآن الكريم لأنه قطعاً أقوى وأوضح ولو من حيث الثبوت ، من الدليل الذي استند إليه المجتهد ، لأنه لا يعمل العام قبل البحث عن مخصصه ، ولا بالدليل قبل البحث عن معارضه .

٢ - السنة المتواترة والمشهورة : ويقال في السنة المتواترة ما قيل في القرآن الكريم . ويقرب منها في قوة ثبوتها السنة المشهورة عند الحنفية والمستفيضة عند غيرهم وقد صرح بنقض الاجتهاد المخالف لها العلامة عبد العلي[2] .

ويلزم من قال بنقض الاجتهاد بمخالفة النص والظاهر الجلي والقياس الجلي أن يقول نقض السنة المشهورة إذا كانت جلية الدلالة واضحتها .

وأرى أن السنة المتواترة قطعية الثبوت تنقض الاجتهاد المخالف لها ، لأن ما تواتر من السنة له قوة الكتاب لكثرة رواتها ، ولا يعذر من رغب عنها إلى الاجتهاد .

٣ - أخبار الآحاد : إن الذين صرحوا بنقض الاجتهاد المخالف للقطعي من الأدلة اكتفوا بذكر السنة المتواترة والمشهورة ، فيكون مذهبهم عدم نقض الاجتهاد المخالف لخبر الآحاد ، كما صرح الإمام الغزالي إذ قال :

ومهما كانت المسألة ظنية فلا ينقض الحكم ، فإن علم مخالفة المسألة الاجتهادية لخبر الواحد ، فلا ينبغي أن تنقض ، والمقطوع به كون الخبر حجة على الجملة أما آحاد المسائل فلا يقطع فيها بحكم[3] .

ولكن ابن بدران من الحنابلة قال بنقض الاجتهاد المخالف للآحاد ، وذكر مخالفة القاضي أبي يعلى له في هذه المسألة[4] .

---

(١) المستصفى جـ ٢ ، ٣٨٣ .
(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٢٩٥ .
(٣) المستصفى للغزالي ٢/ ٣٨٣ .
(٤) المدخل الى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران الدمشقي الحنبلي ص ١٩٠ .

وظاهر كلام ابن السبكي يدل على أنه من أنصار نقض الاجتهاد بخبر الواحد ، لأن سكوته عن نقض الاجتهاد بخبر الواحد يدل على أن خبر الواحد ، داخل تحت قوله :

« فإن خالف الاجتهاد نصاً أو ظاهراً جلياً أو قياساً نقض لمخالفته للدليل [1]».

والظاهر نقض الاجتهاد بخبر الآحاد ولا اعتبار لقول من قال : لتساويهما في الظنية ، لأن الظنية الموجودة في خبر الآحاد أقوى من الظنية الموجودة في غيره ، ويكفيه قوة في الظنية أن العلماء اختلفوا في دلالته ، فمنهم من قال يفيد علما ويجب العمل به ، ومنهم من قيد العلم بكونه متحفاً بالقرائن ، ومنهم من قال بظنيته ، إلا أنهم جميعاً أوجبوا العمل به .

ولذلك قدم الحنفية خبر الآحاد على القياس في مسائل كثيرة .

يقول الإمام عبيد اللّه الدبوسي الحنفي .

« الأصل عند علمائنا الثلاثة أن الخبر المروي عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من طريق الآحاد مقدم على القياس الصحيح ، وعند مالك ـ رضي اللّه عنه ـ القياس الصحيح مقدم على خبر الآحاد »[2] .

٤ ـ الإجماع : والاجماع الذي ينقض به الاجتهاد المخالف له ، هو الاجماع القطعي ، وهو مراد من صرحوا بنقض الاجتهاد بالقاطع من الدليل [3] وقد صرح ابن بدران من الحنابلة باشتراط كون الاجماع قطعياً لينقض به الاجتهاد المخالف ، فقال : « وينقض الاجتهاد بمخالفته إجماعاً قطعياً لا ظنياً في الأصح »[4] .

وذكر السيوطي في كتابه الأشباه والنظائر أن السبكي قد عد مخالفة

---

(١) جمع الجوامع لابن السبكي ٣/ ٤٠٨ .

(٢) تأسيس النظر للامام عبيد اللّه الدبوسي ومعه رسالة الكرخي في الأصول ص ٥٥ .

(٣) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/ ٣٦٥ ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ٢٠٣ .

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران الدمشقي الحنبلي ١٩٠

المذاهب الأربعة مخالفة للإجماع [1] .

ويبدو لي أن الاجتهاد المخالف للإجماع مطلقاً ، ينقض به ، لأنه إن كان قطعياً فمسلم ، وإن كان ظنياً فأدنى ما يقال فيه إنه اجتهاد أكثر من واحد فيكون مقدماً على اجتهاد المجتهد الواحد .

٥ ـ القياس : صرح الأصوليون بنقض الاجتهاد المخالف للقياس [2] وقيده معظمهم بكونه جلياً كالآمدي إذ قال : « وينقض الاجتهاد إذا كان حكمه مخالفاً لدليل قاطع من نص أو اجماع أو قياس جلي » [3] .

وقال الغزالي : « إن القياس الجلي القاطع هو الذي ينقض الاجتهاد المخالف له ، أما القياس الجلي المظنون فإنه لا ينقض به الاجتهاد ، إذ لا فرق بين ظن وظن » [4] .

وذهب ابن بدران الى عدم نقض الاجتهاد المخالف للقياس سواء أكان القياس جليا أو خفياً .

ويفهم من كلامه هذا أنه مذهب الحنابلة ، باستثناء ابن حمدان الحنبلي في الجلي .

وهذا هو الذي يتناسب مع مذهب الحنابلة في القياس ، اذ أنهم لم يولوه إهتمامهم كغيرهم من الفقهاء [5] .

وينسب العلامة ابن بدران القول بنقض الاجتهاد بالقياس إلى الإمامين الجليلين : مالك والشافعي ، فها هو يقول في المدخل :

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٩

(٢) أنظر : المستصفى (٢/ ٣٨٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٢٠٣)، جمع الجوامع (٢/ ٤٠٨)، الأشباه والنظائر للامام السيوطي (١٠٩)، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية للشيخ حسين مفتي المالكية على الفروق للقرافي (١/ ٧٨) الطبعة الأولى، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٤٤١

(٣) الإحكام للآمدي (٤/ ٢٠٣)

(٤) المستصفى (٢/ ٣٨٣)

(٥) المدخل لابن بدران ص ١٩٠

« ولا ينقض الاجتهاد بمخالفته القياس سواء أكان جلياً أم خفياً خلافاً لمالك والشافعي »[1] .

ولعل الأولى نقض الاجتهاد بمخالفته للقياس الجلي .

٦ ـ القواعد الشرعية : قال الإمام القرافي : ينقض الحكم الاجتهادي بمخالفته القواعد الشرعية[2] .

ونسبه ابن بدران الحنبلي إلى الإمام مالك فقال : « وزاد مالك نقض الاجتهاد بمخالفته القواعد الشرعية »[3] .

وصرح بنقض الاجتهاد المخالف للقواعد صاحب تهذيب الفروق والقواعد السنية فقال :

(وينقض قضاء القاضي إذا خالف أحد أربعة أشياء : الاجماع أو القواعد أو النصوص أو القياس الجلي)[4] :

والذي أراه في هذه المسألة : أن الاجتهاد ينقض بمخالفة القواعد الكلية فضلاً عن أني لا أستسيغ الجهل بها وهي من الأمور التي يندرج تحتها جزئيات كثيرة متفقة في الحكم .

٧ ـ الاجتهاد المخالف لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه :

قال الإمام الغزالي : (وكذلك إذا تنبهنا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعاً بطلان حكمه فينقض الحكم)[5] .

وقال السيوطي نقلا عن السبكي : (وإنما ينقض حكم الحاكم لتبين خطئه ، والخطأ قد يكون في نفس الحكم ، بكونه خالف نصاً أو شيئاً مما

(١) المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل لابن بدران الدمشقي الحنبلي ص ١٩٠
(٢) الأشباه والنظائر للامام السيوطي ص ١٠٩
(٣) المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل للعلامة ابن بدران ص ١٠٩
(٤) تهذيب الفروق والقواعد السنية للشيخ حسين مفتي المالكية بهامش الفروق للقرافي ص ٧٨
(٥) المستصفى للغزالي ٢/ ٢٨٣

تقدم[1] ، وقد يكون الخطأ في السبب . كأن يحكم ببينـة مزورة ، ثم يتبـين خلافه ، فيكون الخطأ في السبب . لا في الحكم . وقد يكون الخطأ في الطريق ، كما إذا حكم ببينة بان فسقها .

وفي هذه الثلاثة ينقض الحكم ، بمعنى أنا تبيَّنا بطلانه ، فلو لم يتبين الخطأ ، بل حصل مجرد التعارض . كقيام بينة بعد الحكم بخلاف البينة التي ترتب الحكم عليها فالراجح أنه لا ينقض لعدم الخطأ)[2] .

وذكر ابن بدران أن : داود وأبا ثور قالا بنقض ما بان خطؤه[3] ثم عقب على كلامهما فقال : وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه[4] .

والذي أراه أن الاجتهاد لا ينقض في هذه الحالة لأنه استقر ، وإن استبان فيما بعد خطؤه ، وإنما يستأنف الاجتهاد الذي يتيقن صوابه في المسائل المماثلة .

ثانياً : **الاجتهاد الصادر من الحاكم ؛**

إذا حكم الحاكم في مسألة إجتهادية بحكم ثم تغير إجتهاده ، أو وجد إجتهاده بعد فترة مخالفاً للأول ، فهل ينقض حكم الحاكم أم لا ؟

أجاب الأصوليون عن هذا السؤال بأنه لا ينقض حكمه وإنما يستأنف الحكم في القضايا المماثلة على الاجتهاد الثاني[5] :

والدليل على عدم نقض الإجتهاد باجتهاد آخر :

ما روي عن عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه أنه عرضت عليه ، في خلافته قضية ميراث ، توفيت فيها الزوجة عن زوجها وأمها وأخويها لأمها

---

(١) أي كالاجماع والقياس الجلي

(٢) الأشباه والنظائر للإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ص ١٩٠

(٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل للعلامة ابن بدران ص ١٠٩

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ١٠٤ ، مختصر ابن الحاجب ١ / ٣٠٠ ، الإحكام للآمدي ٤ / ٢٠٣ جمع الجوامع ٢ / ٤٩٨ .

وأخويها الشقيقين ، فقضى للزوج بالنصف فرضا ، وللأم بالسدس فرضا ، وللأخوين لأم بالثلث فرضا ، وللأخوين الشقيقين تعصيبا ، فلم يحصل الشقيقان على شيء من التركة ، لأنه لم يبق لهما شيء بعد أنصباء ذوي الفروض .

ثم عرضت عليه بعد سنين قضية ميراث مماثلة ، فأراد أن يحكم فيها بمثل ما حكم به في سابقتها ، ولمح أحد الشقيقين هذا فقال له : هب أن أبانا حجرا ، وفي رواية أن أبانا حمارا أليست أمنا واحدة ؟

وإذا بعمر ـ رضى اللّه تعالى عنه ـ تتغير نظرته إلى المسألة فيقضي بالثلث للأخوين لأم والأخوين الشقيقين فرضا ، على أن يتقاسموه فيما بينهم بالسوية ، باعتبارهم جميعاً أخوة لأم ، فقيل له : إنك قد قضيت من قبل في مثل هذه الواقعة بخلاف ما قضيت به الآن !

فقال رضي اللّه عنه : ذاك . على ما قضينا ، وهذا على ما نقضي ! ويعني ـ كما هو واضح ـ أن كلا الحكمين نافذ لأنه مبني على إجتهاد صحيح[1] .

هذا وليس لحاكم أو قاض آخر أن ينقض هذا الحكم أيضاً « غير أنه يحكم بما أداه إليه إجتهاده في أمثال هذه المسائل والقضايا[2] » .

فقد قضى الصحابة في الجد قضايا مختلفة ، ولم ينقض حكم السابق باللاحق[3] .

واستدل الأصوليون بهذه القضية وأمثالها على إجماع الصحابة ـ رضوان اللّه عليهم ـ على عدم نقض قضاء مبرم بقضاء لاحق[4] .

---

(١) أنظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٤ ، اعلام الموقعين ٢ / ١١١
(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ١ / ١٤١
(٣) اعلام الموقعين ١ / ٦٥ ، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٤
(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٠٤

بناء على ما تقدم اتفق الأصوليون على عدم نقض حكم الحاكم من نفسه أو من غيره . وحكى هذا الإتفاق ابن الحاجب حيث قال ،

(لا ينقض الحكم في الإجتهاديات منه ، ولا من غيره باتفاق)[1] .

ووافقه على ذلك العضد والسعد التفتازاني ، فقال العضد :

(لا يجوز لمجتهد أن ينقض الحكم في المسائل الإجتهادية ، لا حكم نفسه إذا تغير إجتهاده ، ولا حكم غيره إذا خالف إجتهاده بالإتفاق) .

قال الآمدي : (إتفقوا على أن حكم الحاكم لا يجوز نقضه في المسائل الإجتهادية)[2] .

وقال ابن السبكي :(لا ينقض الحكم في الإجتهاديات وفاقا)[3] .

أما السبب في عدم نقض الإجتهاد باجتهاد آخر فهو الحرص على إستقرار الأحكام ونفاذها وعدم تعطيلها مما يولد الأمن والطمأنينة في نفوس المتحاكمين .

وقال الآمدي في هذا المقام : لا يجوز نقض حكم الحاكم في المسائل الإجتهادية لمصلحة الحكم ، فإنه لو جاز نقض حكمه أما بتغير إجتهاده ، أو بحكم حاكم آخر لأمكن نقض الحكم بالنقض ، ونقض نقض النقض إلى غير نهاية ، ويلزم من ذلك إضطراب الأحكام « وعدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها»[4].

وقال الغزالي : (لا ينقض الإجتهاد السابق لمصلحة الحكم فإنه لو نقض الإجتهاد بالإجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل ، فاضطربت الأحكام ولم يوثق بها)[5] .

---

(١) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشية السعد ٢ / ٣٠٠

(٢) الإحكام للآمدي ٤ / ٢٠٣

(٣) جمع الجوامع ٢ / ٤٠٨

(٤) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤ / ٢٠٣

(٥) المستصفى للإمام الغزالي ٢ / ٣٨٣

فالأصوليون يقررون أن التسلسل باطل فكذلك ما يفضي إليه ، أي نقض الإجتهاد بمثله[1] .

ويتعلق بهذا البحث مسألة مخالفة الحاكم لاجتهاده ، وصورتها ما لو حكم الحاكم في قضية ما ،بحكم يغاير فيه إجتهاده ، فهل ينقض حكمه أم لا ؟

أجاب الأصوليون بأنه ينقض حكمه . وإن قلد غيره فيه[2] . وحكوا الإتفاق على ذلك[3] لأن المجتهد يجب عليه العمل بما ظنه حكم الشرع باجتهاده ، ولا يجوز له التقليد مع الإجتهاد إجماعا[4] . فلو فعل خلاف ما وجب عليه ، خالف الطريق المرسوم له شرعا[5] .

وقد حكى ابن بدران إجماع الأئمة الأربعة على نقض من حكم تقليدا لغيره ، مخالفا بذلك إجتهاده[6] .

ثالثاً : نقض الإجتهاد الصادر عن مجتهد بالإجتهاد :

إتفق الأصوليون على أن لا ينقض الإجتهاد باجتهاد آخر ، كما لا يجوز أن ينقض حكم حاكم باجتهاد مجتهد ، واعتمدوا في هذا على ما روي عن عمر ابن الخطاب رضي اللّه تعالى عنه : أنه لقي رجلا فقال : ما صنعت ؟ قال : قضى علي وزيد بكذا ، قال : لو كنت أنا لقضيت بكذا ، قال : فما منعك والأمر إليك؟ قال : لو كنت أردك إلى كتاب اللّه ، أو إلى سنة نبيه صلى اللّه عليه وسلم لفعلت ، ولكني أردك إلى رأي ، والرأي مشترك ، فلم ينقض

---

(١) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢ / ٣٩٥ ، مختصر إبن الحاجب مع شرح العضد وحاشية السعد التفتازاني ٢ / ٣٠٠ . الأشباه والنظائر للإمام السيوطي ص ١٠٤ ، تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه ٤ / ٢٣٤

(٢) فصول البدائع ٢ / ٤٢٨

(٣) الإحكام للآمدي ٤ / ٢٠٣ ، مسلم الثبوت ٢ / ٣٩٥ ، التحرير وشرحه ٤ / ٢٣٤

(٤) مختصر إبن الحاجب ٢ / ٣٠٠ ، مسلم الثبوت ٢ / ٣٩٥

(٥) المدخل إلى مذهب الامام أحمد ص ١٩٠ وما بعدها .

(٦) المصدر السابق .

علي وزيد مع مخالفته لها في حكمها[1] .

ولكنهم استثنوا مسألة ما إذا كان مجتهدا لنفسه، ورأى حكما معينا، ثم تغير إجتهاده ففي هذه الحالة يلزمه أن ينقض إجتهاده ، وما ترتب عليه .

مثاله : ما لو تزوج مجتهد امرأة بلا ولي عند ظنه صحة الزواج بغير ولي ، ثم تغير إجتهاده فرآه جائز ، فقد اختلف فيه ، والمختار تحريمه مطلقا لأنه مستديم لما يعتقده حراما ، وقيل : إنما يحرم إذا لم يتصل به حكم حاكم ، فإذا اتصل به لم يحرم وإلا لزم نقض الحكم بالإجتهاد[2] .

وعقب محمد أمين ، صاحب تيسير التحرير على هذا المثال بقوله : «إن عدم نقض الحكم مسلم ، لكن لا يلزم منه الحل فيما بينه وبين الله تعالى»[3] .

وعلى كل فقد ترتب على الإجتهاد الأول أثره وهو شرعية الزواج ثم النفقة والمهر . والحكم بمفارقة الزوجة التي تزوجها من غير ولي إنما هو مظهر من مظاهر الإجتهاد الآخر .

أما لو حكم المجتهد بخلاف إجتهاده ناسيا ، فلا إثم عليه ولا ينقض إجتهاده ، كذا ذكره ابن بدران وحكاه عن الإمام أبي حنيفة .

وقال أبو يوسف والمالكية والشافعية يرجع عنه وينقض[4] .

ويلفت ـ الإمام الغزالي ـ نظر الأصوليين إلى ناحية دقيقة ولطيفة فيقول :

(إننا لا نعرف يقينا أن المجتهد قد حكم في قضية بخلاف رأيه ، أو أنه قلَّد غيره ، بل يجوز أنه حكم باجتهاده الثاني . وقد وافق إجتهاده مجتهد آخر)[5] .

---

(١) أعلام الموقعين ١ / ٦٥

(٢) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ٢ / ٣٠٠

(٣) تيسير التحرير ٢ / ٢٣٤ ـ ٢٣٥

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٩٠

(٥) المستصفى ٢ / ٣٨٣

ويبدو أن المجتهد أمين على شرع اللّه فلن يخالف حكم إجتهاده ، وإن حصل هذا الأمر وهو ذاكر غيرنا ، ينبغي أن ينقض حكمه ، ويستتاب سدا لذريعة التلاعب في أحكام اللّه .

حكمة الاجتهاد وحاجتنا إليه

شرع اللّه الإجتهاد وجعله أصلا من أصول الشريعة دلت على ذلك أدلة كثيرة ، من هذه الأدلة ما ورد في القرآن الكريم ، وهو قوله تعالى :

﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك اللّه ﴾ ، فإنه يتضمن إقرار الإجتهاد بطريق القياس[1] . ومنها قوله سبحانه : ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ و ﴿يعقلون﴾[2] .

وقد صرحت السنة بتجويز الاجتهاد ، منها ما استدل به الإمام الشافعي رضي اللّه عنه[3] عن عمرو بن العاص : أنه سمع رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يقول : « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » ؛ ومنها : حديث معاذ المشهور حينما بعثه النبي صلى اللّه عليه وسلم قاضياً إلى اليمن ، فقال له : « بم تقضي ؟ قال : بما في كتاب اللّه ، قال فإن لم تجد في كتاب اللّه ؟ قال : أقضي بما قضى به رسول اللّه ؟ قال : فإن لم تجد فيما قضى به رسول اللّه ؟ قال : أجتهد برأيي ، قال : الحمد للّه الذي وفق رسول رسوله[4] » .

وقد اتبع الصحابة طريق الإجتهاد فيما لم يعثروا فيه على نص قرآني أو سنة فكان أبو بكر مثلا إذا نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله تعالى منها أصلا ، ولا في السنة أثراً ، إجتهد .

---

(١) راجع الموافقات للشاطبي : ٣ ص ٣٦٨ ، ٤ ص ١٦٧ ، الإحكام للآمدي: ٣ ص ١٤٠ .
(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي : جـ٣ ص ٩٩٦ .
(٣) الرسالة : ص ٤٩٤ ، جامع الأصول : ١٠ ص ٥٤٨ ، مجمع الزوائد : ٤ ص ١٩٥ .
(٤) كشف الأسرار : ٣ ص ٩٩٨ ، الملل والنحل للشهرستاني : ٢ ص ٢٠١
(٥) راجع الأحكام لابن حزم : ٦ ص ٧٨٥

وعلى ذلك أجمع الصحابة فكانوا إذا حدثت لهم حادثة شرعية من حلال أو حرام ، فزعوا إلى الإجتهاد إن لم يجدوا نصاً أو خبراً في الكتاب أو في السنة [1] .

واعتبره الخلف بعدهم الشريان الحيوي الذي يمد التشريع الإسلامي بالحياة والشباب والرونق والإزدهار ، فلا بقاء لشرع ما لم يظل ملبيا لحاجات العصر ، متجددا مع تجدد الوقائع والحوادث ، وهذا لا يتأتى إذا لم يمده الإجتهاد بالفعالية والحركة والنشاط والقوة . ذلك أن من مقتضيات النمو وتطور الحياة وانتشار الشريعة في الأقطار والأزمان ، إيجاد الحلول الشرعية المناسبة وفتح باب الإجتهاد خاصة في عصرنا الحالي ، عصر تجدد الحوادث وتدفق المشكلات وتعقد المعاملات فهناك قضايا كثيرة ومتعددة تستدعي حلولاً شرعية ولا ملجأ لمحلها غير الإجتهاد ، فهو من أعظم القرب التي يقترب بها المجتهدون إلى الله .

يقول الغزالي : الإجتهاد ركن عظيم في الشريعة لا ينكره منكر وعليه عول الصحابة رضوان الله عليهم بعد أن استأثر الله برسوله صلى الله عليه وسلم ، وتابعهم عليه التابعون إلى زماننا هذا [2] .

ومما لا شك فيه أن وسائل الإجتهاد في هذا العصر قد أصبحت ميسرة أكثر من ذي قبل ، فهناك من العلماء من جمع آيات الأحكام ومنهم من جمع أحاديث الأحكام، ومنهم من جمع مواقع الإجماع . ومنهم من جمع الناسخ والمنسوخ ، وهناك من كتب في أصول الأحكام وفي الأدلة ، وقد أصبحت الأحكام مدونة في كتب الفقه وفي شروح الحديث وكتب التفسير ، كما أن كتب الجرح والتعديل في الرواة أصبحت عمدة لمعرفة صحة الرواية أو ضعفها ، وبالإضافة إلى ذلك فإن كتب التراجم متوفرة ، تضم سير الرجال وأحوالهم ، ولا يعثر على طلاب العلم البحث عن رواة أي حديث من الأحاديث .

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني : ١ ص ١٩٨ .
(٢) المنخول للغزالي ص ٤٦٢ .

كل ذلك يسهل عملية الإجتهاد والإستنباط لأن الوقائع غير محدودة ولا متناهية ، والنصوص محدودة متناهية فكان لا بد من الإجتهاد للتعرف على الأحكام تارة بالشورى وأخرى بالقياس على المنصوص وثالثة بالإجماع ورابعة بالرأي الذي تشهد له نصوص الكتاب والسنة بالقبول.

وبذلك يمكن أن تنزل الوقائع المستجدة على أحكام الكليات التي وردت بها النصوص الشرعية ، فكان لا بد من أعمال الذهن في الحوادث والوقائع ثم في النصوص القرآنية والسنة النبوية لإدراك مناط التكليف وعلة الحكم فيها .

والحق أن الإجتهاد حركة علمية بناءة لبيان مقومات الشريعة الإسلامية ، ومن أهم مرتكزات الحضارة الإسلامية ، وسبيل تحقيق الإخلاص للشريعة ، وطريق من طرق الحفاظ على خلودها وصلاحيتها لكل زمان ومكان ، ووسيلة التعرف على الأحكام الشرعية لما يجد من حوادث وقضايا دائمة الطروء على الحياة ، وكان من خاصية ختم الشريعة الغراء ، إتيان نصوصها بالقواعد الكلية ، مما يجعلها حية ومرنة وقابلة لتغطية حاجات الناس . وإلى هذا المعنى يشير الشافعي ـ رحمه اللّه ـ في قوله :

« كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم وجب اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالإجتهاد »[1] .

وعلى هذا وجب على العلماء ، أن يهبوا لصبغ الحياة بدين اللّه القوي القويم ، وطريقه المستقيم وشريعته الخالدة السمحة الغراء وفّق اللّه الجميع لحفظ رسالته والتمسك بسنته وهدانا سواء السبيل.

---

(١) الرسالة ص ٤٧٧ الفقرة ١٣٢٦ .

أنواع الإجتهاد

يتنوع الإجتهاد إلى أنواع بحسب ما يضاف إليه وإليك بيان ذلك :

أولا : يتنوع الإجتهاد حسب من تعرض للحادثة التي وقعت ، إلى إجتهاد فردي ، واجتهاد جماعي .

أما الإجتهاد الفردي : فليس مرادنا منه إجتهاد واحد فقط ، بل المراد به إجتهاد القليل سواء كان فردا واحدا أو أكثر من فرد ، بحيث لا يشمل جميع المجتهدين ولا كثرتهم ، فإن هذا يقال له إجماع عند البعض .

فلم تلغ الشريعة الغراء إجتهاد الفرد ، ولم تشترط ضميمة مجتهد أو مجتهدين آخرين إليه ، بل طلبت من المجتهد البحث والاستقصاء عن حكم الواقعة ، وقد بينا ذلك في حكم الإجتهاد من حيث وصف الشارع له ، وتحدثنا كتب التفسير وكتب الحديث وكتب السير وكتب الفقه عن كثير من الوقائع التي ثبت حكمها باجتهاد فردي سواء كان من الصحابة أو من التابعين وتابعيهم .

منها تفسير أبي بكر ـ رضي اللّه عنه ـ للكلالة ، فقد ورد لفظ الكلالة في آيتين من سورة النساء ، الأولى قوله تعالى : ﴿ وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس ﴾ فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار وصية من اللّه ، واللّه عليم حليم ﴾[1] .

والآية الثانية قوله سبحانه : ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد﴾[2] .

فلما سئل عنها قال : «أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن اللّه ،

---

(١) سورة النساء آية ١٢ .

(٢) سورة النساء آية ١٧٦ .

وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، أراه ما خلا الوالد والولد »[1] فأبو بكر بهذا سمى الميت الذي لم يترك والدا ولا ولدا كلالة بناء على ما فهمه من مجموع الآيتين وتكون الآية الأولى في توريث الإخوة لأم ، والآية الثانية في توريث الإخوة الأشقاء أو لأب ، قال الجصاص : فلما استخلف عمر بن الخطاب وسئل عنها قال : إني لأستحي من اللّه أن أرد شيئاً قاله أبو بكر[2] .

ومنها : إجتهاد عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه في وقف سهم المؤلفة قلوبهم : فقد قال تعالى :﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب. .﴾ الآية[3] فقد أوقف سهم المؤلفة قلوبهم وقال لهم : « إن اللّه أعز الإسلام وأغناه عنكم فإن ثبتم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف » .

وكإجتهاده في وقف قطع يد السارق عام المجاعة وقال لولاته : « أما واللّه لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم اللّه عليه حل له لقطعت أيديهم » .

فقد أثبت عمر في الصورة الأولى أن الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما ، وفي الصورة الثانية أوقف قطع اليد عملا بالشبهة الواردة في حديث رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم « ادرأوا الحدود بالشبهات »[4] .

ومنها اجتهاد علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه في جلد شارب الخمر ثمانين جلدة مع أنه في عهد رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم وخلافة أبي بكر رضي اللّه عنه كان يؤتى بشارب الخمر ويضرب بالأيدي والجريد والنعال والثياب فلما استهان الناس بشرب الخمر وسئل عنها الامام علي كرم اللّه وجهه قال : « إنه إذا شرب هذي ، وإذا هذي افترى ، وعلى المفتري ثمانون

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٢٠٤ .
(٢) أحكام القرآن للجصاص جـ ص ١٠٤ .
(٣) سورة التوبة آية ٦٠
(٤) جامع البيان للطبري جـ ١٠ ص ٩٠

جلدة » فقد نظر علي إلى أن السكر يكون وسيلة إلى القذف فأعطاه حكمه وصـار ذلك من باب السياسة الشرعية وإن كان بعض العلماء سماه حداً وبعضهم سماه تعزيرا والأخير أولى لأن الحدود لا تكن حدودا إلا بالنص عليها وليس في ذلك نص » [1]

ومنها اجتهاد أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل والطبري والليث ابن سعد وداود الظاهري وابن تيمية والنووي ، والعز بن عبد السلام ، وابن دقيق العيد وغير ذلك مما هو معلوم في كتب مذاهب السنة .

وأما الإجتهاد الجماعي فهو ما يعرف في كتب أصول الفقه بالإجماع وهو إتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى اللّه عليه وسلم في عصر من العصور على حكم شرعي غير عصر الرسول .

وما يعقد الآن من ندوات ومؤ تمرات إنما هو سعي للإجتهاد الجماعي والذي يمثله في مجتمعنا الحاضر مجمع البحوث الاسلامية حيث يعقد العلماء في كل عام مؤ تمرا اسلاميا في رحاب الأزهر الشريف يستعرضون فيه ما يجد من الوقائع والقضايا التي تستحدث ليعطوها الحكم المناسب لها ، من أحكام الشريعة الاسلامية ، ولا شك أنه ما من حادثة إلا ولها حكم . قال الشوكاني : وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وجعل كل ذلك دأبه ، ووجه إليه همته ، واستعان باللّه عز وجل واستمد منه التوفيق وكان معظم همه ، ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب ، من دون تعصب لمذهب من المذاهب ، وجد فيهما ـ الكتاب والسنة ـ ما يطلبه ، فإنهما الكثير الطيب ، والبحر الذي لا ينفد ، والنهر الذي يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال ، والمعتصم الذي يأوي إليه كل خائف ، فأشدد يديك على هذا ، فإنك إن قبلته بصدر منشرح وقلب موفق ، وعقل قد جلت به الهداية ، وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الأحكام ، التي تريد الوقوف على دلائلها كائنا ما كان ، فإن استبعدت هذا المقال واستعظمت

(١) أعلام الموقعين جـ ٣ ص ٣٨

هذا الكلام ، وقلت كما قاله كثير من الناس[1] إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث ، فمن نفسك أتيت ومن قبل تقصيرك أصبت ، وعلى نفسها براقش تجني ؛ وإنما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم ؛ وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلمية[2] والله الموفق.

ثانيا : من حيث الواقعة التي هي محل للإجتهاد يتنوع إلى إجتهاد بسيط واجتهاد مركب لأنه إما أن تكون تلك الواقعة سبق فيها الإجتهاد أو لم يسبق فيها إجتهاد . فإن لم يسبق فيها إجتهاد سميناه إجتهادا بسيطا وذلك بالنسبة لغيره مما سيأتي ولأنه لم يسبق باجتهاد ، وإن سبق فيها إجتهاد فقد سماه أستاذنا السنهوري إجتهادا مركبا وإليك تفصيل القول فيها :

أولا : الإجتهاد البسيط :

الإجتهاد البسيطويكون في الواقعة التي لم يسبق فيها إجتهاد والمجتهد في هذه الحالة أمامه أربع وسائل :

١ ـ تعيين المراد من النص الظني بحيث يمكن أن يتضح اندراج حكم الواقعة المعروضة تحته .

٢ ـ تعليل النص بحيث يمكن أن يقاس حكم الواقعة الجديدة التي ليس فيها نص على حكم الواقعة المنصوص عليها .

٣ ـ إدخال الفروع تحت الأصول العامة ، ونشدان المصلحة واستلهام روح الشريعة ومقاصدها الكلية ، وذلك بالتطبيق على القاعدة العامة التي تصبح الواقعة المعروضة إحدى جزئياتها ومندرجة تحتها .

٤ ـ الجمع بين الدليلين أو الترجيح بينهما عند التعارض :

---

(١) زعم كثير من الشيعة أن الشريعة الاسلامية لا تفي بالأحكام ؛ وسيأتي تفصيل ذلك القول في بحث حقيقة موقف الشيعة من الإجتهاد ص ١١٠ من هذا المؤلف .

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٩

وفي هذا المقام ذكر الماوردي أن الإجتهاد يأتي على ثمانية وجوه[1] وهي :

الوجه الأول : ما كان حكم الإجتهاد مستخرجا من معنى النص : كاستخراج علة الربا من البر ، فهذا صحيح غير مدفوع عنه عند جميع القائلين بالقياس .

الوجه الثاني : ما كان مستخرجا من شبه النص كالعبد في ثبوت تملكه ، لتردد شبه بالحر ، في أنه يملك لأنه مكلف ، وشبهه بالبهيمة في أنه لا يملك لأنه مملوك ، وهذا صحيح وليس بمدفوع عنه عند من قال بالقياس ، ومن لم يقل بالقياس جعله داخلا في عموم أحد الشبهين ، ومن قال بالقياس جعله ملحقا بأحد الشبهين .

الوجه الثالث : ما كان مستخرجا من عموم النص كالذي بيده عقدة النكاح في قوله تعالى : ﴿ إلا أن يعفون، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾[2] فإنه يعم الأب والزوج ، والمراد به أحدهما ، وهو صحيح يوصل إليه بالترجيح .

الوجه الرابع : ما كان مستخرجا من إجمال النص كقوله تعالى : في متعة الطلاق : ﴿ ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ﴾[3] فصح الإجتهاد في إجمال قدر المتعة باعتبار حال الزوجين .

الوجه الخامس : ما كان مستخرجا من أحوال النص كقوله تعالى في متعة الحج : ﴿ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم ﴾[4] فقد أطلق سبحانه وتعالى صيام الثلاثة في الحج فاحتمل قبل عرفة أو بعده ، وأطلق صيام السبعة إذا رجع فاحتمل إذا رجع في طريقه ، وإذا رجع إلى بلده ، فصح الإجتهاد في تغليب

(١) أدب القاضي للماوردي جـ ١ ص ٥١٦ وما بعدها .
(٢) سورة البقرة الآية ٢٣٧ .
(٣) سورة البقرة الآية ٢٣٦ .
(٤) سورة البقرة الآية ١٩٦ .

إحدى الحالتين .

الوجه السادس : ما كان مستخرجاً من دلائل النص ، كقوله تعالى في نفقة الزوجات : ﴿ لينفق ذو سعة من سعته ﴾[١] .

فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر بمدين[٢] . لأنه أكثر ما جاءت به السنة في فدية الأذى أن لكل مسكين مدين .

واستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمد بأقل ما جاءت به السنة في كفارة الوطء في شهر رمضان لكل مسكين مد .

الوجه السابع : ما كان مستخرجا من أمارات النص كاستخراج دلائل القبلة فيمن خفيت عليه من قوله تعالى : ﴿ وعلامات وبالنجم هم يهتدون[٣] ﴾ .

فصح الإجتهاد في القبلة بالأمارات الدالة عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم .

والوجه الثامن : ما كان مستخرجا من غير نص ولا أصل ، فقد اختلف في صحة الإجتهاد فيه بغلبة الظن على قولين :

أحدهما :لا يصح الإجتهاد بغلبة الظن حتى يقترن بأصل . لأنه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل ، وهذا هو الظاهر من مذهب الشافعي[٤] .

ولذلك أنكر الشافعي القول بالإستحسان لأنه[٥] - في ظنه - تغليب ظن

---

(١) سورة الطلاق الآية ٧ .

(٢) قوله بمدين هو تثنية مد بضم الميم . قال الزمخشري هو ربع صاع أنظر الفائق في غريب الحديث جـ ٣ ص ١٥ .

(٣) سورة النحل الآية ١٦ .

(٤) أنظر رأي الشافعي في كتاب الرسالة الفقرة (٥٩ - ٧٢) ، (١٣٧٧) ، (١٤٥٥) الأم جـ ٦ ص ٢٠٦ .

(٥) أنظر رأي الشافعي في أبطال الإستحسان من كتاب الأم جـ ٧ ص ٨٥ .

بغير أصل وسيأتي تفصيل القول فيه إن شاء اللّه .

والقول الثاني : يصح الإجتهاد به ، لأن الإجتهاد في الشرع أصل ، فجاز أن يستغنى عن أصل ، وقد اجتهد العلماء في التعزير على ما دون الحد بآرائهم في أصله من ضرب وحبس ، وفي تقديره وبعشر جلدات في حال . وبعشرين في أخرى ، وبثلاثين في أخرى ، وليس لهم في هذه المقادير أصل مشروع .

ولنا أنه وردت أحاديث تمسكوا بها .

منها في الحبس حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن النبي - صلى اللّه عليه وسلم - حبس رجلا في تهمة[1] .

وفي التعزير بعشرة : حديث أبي بردة بن نيار أن النبي صلى اللّه عليه وسلم : قال :«لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود اللّه »[2] متفق عليه .

وفي الزيادة على العشرة : وردت أحاديث مرسلة ، وأخبار عن الصحابة أنه لا يبلغ بالتعزير أربعين ، وقد روى بعضها البيهقي[3] .

ثم قال : وأحسن ما يصار إليه في هذا ما ثبت عن النبي صلى اللّه عليه وسلم[4] .

ثانيا : الإجتهاد المركب :

الإجتهاد المركب أو التلفيق في الإجتهاد : قال أستاذنا السنهوري المراد به أن يجتهد إثنان أو أكثر في مسألة فيكون لهم فيها قولان أو أكثر ثم يأتي من بعدهم من المجتهدين فيجتهد في المسألة نفسها ويؤدي إجتهاده إلى الأخذ من

(١) تلخيص الحبير رقم ١٨٠١ .
(٢) تلخيص الحبير رقم ١٨٠٢ .
(٣) سنن البيهقي جـ ٨ ص ٣٢٧ .
(٤) سنن البيهقي جـ ٨ ص ٣٢٧ .

كل قول ببعضه ويكون مجموع ذلك مذهبه في المسألة .

فالإجتهاد هذا يسمى إجتهادا مركبا بالنسبة إلى ما سبقه من إجتهاد ويمكن أن يتحقق ذلك في المسألتين المعروفتين عند الأصوليين :

إحداهما : إذا اختلف مجتهدو عصر في مسألتين على قولين فهل لمن يجتهد بعدهم أن يأخذ في إحدى المسألتين بقول طائفة وفي المسألة الأخرى بالقول الآخر ؟ .

والثانية : فيما إذا اختلف مجتهدو عصر في مسألة إلى قولين وتمسك كل فريق بقوله حتى انقضى عصرهم فهل يعتبر هذا إجماعا منهم على القولين بحيث لا يجوز إحداث قول ثالث أم لا يعتبر إجماعا لعدم إتفاق جميع مجتهدي الأمة على رأي واحد ؟ .

وقد تناول متقدمو الأصوليين كل واحدة من هاتين المسألتين على حدة ، وتبعهم في ذلك كل من البيضاوي في المنهاج[1] ، وابن السبكي في جمع الجوامع[2] ، والقرافي في التنقيح[3] ، لكن الأصوليين بعد ذلك جعلوا منهما مسألة واحدة في البحث والحكم ، وعلى هذا كل من الآمدي[4] .

وابن الحاجب[5] وصدر الشريعة[6] ، والكمال بن الهمام[7] ، ومنلا خسر[8] ، وعبد الشكور صاحب مسلم الثبوت[9] ،

وهؤلاء منهم من أجاز ذلك مطلقا ، وكثير منهم يرى عدم الجواز

(١) جـ ٢ ص ١٧٥ فما بعدها مطبوع مع التقرير والتحبير بالهامش .
(٢) جـ ٢ ص ١٦٩ .
(٣) ص ٢٧٦ .
(٤) الإحكام في أصول الأحكام جـ ١ ص ٣٨٤ ،
(٥) المختصر جـ ٢ ص ٣٩ .
(٦) التوضيح جـ ٢ ص ٤٢ .
(٧) التحرير جـ ٣ ص ٢٥٠ .
(٨) المرقاة وشرحها المرآة جـ ٢ ص ٢٦٤ .
(٩) مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٢٣٥ مطبوع مع المستصفى للغزالي .

مطلقا[1] لأن ذلك يعتبر إجماعا من الأمة كلهـا على حصر الأقـوال في هذين الرأيين فقط .

بينما يتجه آخرون إلى التفصيل[2] :

قالوا : إن القول الثالث لا يبطل إلا إذا كان القولان مشتركين في أمر واحد حقيقي شرعي يلزم من القول الثالث إبطاله .

فميراث الجد مع الإخوة اختلف فيه على قولين : أحدهما أن له الميراث وحده ، والثاني أنه يقاسم الإخوة ، والقولان مشتركان في أمر واحد حقيقي شرعي مجمع عليه هو ميراث الجد وعدم حجبه بالإخوة . فالقول يحجبه بهم بعد ذلك يعتبر إبطالا لحكم مجمع عليه .

أما إذا كان القول الثالث لا يكون مخالفا لما اشترك فيه القولان فإنه يجوز ومن هذا الحكم بالنسبة للخارج من غير السبيلين كالدم إذا سال من اليد . فقد قال أبو حنيفة : إنه ينقض الوضوء .

وقـال الشافعـي : إنـه لا ينقض الوضـوء لكن يجـب إزالتـه وغسـل موضعه . فالقولان يشتركان في وجوب نوع من التطهير ، فالقول بوجوب كل منهما لا يكون مخالفا ولا مبطلا لما اشترك فيه القولان إنما يكون إجتهادا مركبا ، أما القول بأنه لا ينقض الوضوء ولا يجب غسل موضعه وإزالته فاجتهاد مركب باطل لمخالفته الحكم المجمع عليه .

ومن ذلك أيضا الحكم بالنسبة لاحتجام المتوضىء ومس المرأة الأجنبية بلا شهوة .

قال أبو حنيفة إن الإحتجام ينقض الوضوء دون المس .

وقال الشافعي : إن المس ينقض الوضوء دون الإحتجام ، فإحـداث

---

(1) أصول السرخسي جـ ١ ـ ص ٣١٠ وما بعدها ، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار جـ ٢ ص ١١٢ .

(2) التوضيح على التنقيح جـ ٢ ص ٤٢ .

قول ثالث بأن كلا منهما ينقض الوضوء أو أن كلا منهما لا ينقض الوضوء لا يكون مبطلا لحكم شرعي مجمع عليه . بل هو موافق لكل من المذهبين في ناحية ، وهو إجتهاد مركب .

ولا يقال إن القولين السابقين يجمعان على بطلان الطهارة وعدم جواز الصلاة ممن احتجم ومس امرأة أجنبية . لأن كلا من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق له به ، كما أن البطلان هنا لم يكن مجمعا عليه في الواقع ، لأن الثابت بالإجماع يكون قطعيا ، والقطعية هنا غير متوفرة لأن كلا من الفريقين يرى أن ما ذهب إليه صواب يحتمل الخطأ . وما ذهب إليه الآخر خطأ يحتمل الصواب ، فلا قطع منهما بالبطلان فلا إجماع ، على أن الحقيقة المركبة التي تجمع مجال الأحكام المتعددة كالطهارة والصلاة لا ينظر إليها ولا تعتبر أمرا جامعا يترتب عليه أي أثر .

ومن ذلك ما قالوه بالنسبة لميراث الأم مع الأب وأحد الزوجين فقد اتفق الفقهاء على توريثها واختلفوا في قدر ميراثها فقال ابن عباس إنها ترث ثلث التركة ، وللموجود من الزوجين حصته النصف إن كان الموجود الزوج ، والربع إن كانت الزوجة لانعدام الفرع الوارث ويستحق الأب الباقي تعصيباً .

وقال فريق آخر إن الأم تستحق ثلث الباقي بعد استخراج نصيب أحد الزوجين حتى يتحقق للأب ضعف ما تستحقه الأم ، وهو ما ذهب إليه عامة الصحابة ، فإحداث قول آخر بأنها ترث الكل مع الزوج وثلث الباقي مع الزوجة أو العكس لا يترتب عليه بطلان حكم شرعي مجمع عليه ، أما القول بعدم توريثها فهو باطل لمخالفته للنص والإجماع .

(١) بحث التلفيق لأستاذنا السنهوري المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ص ٧١ .

حجية الحكم الاجتهادي

معنى الحجية في هذا المقام أن الحكم الذي وصل إليه المجتهد هل يكون حجة ودليلا يجب العمل به بالنسبة للمجتهد أم لا يكون حجة ؟ وقلنا بالنسبة للمجتهد لأن العامي يكون الحكم الإجتهادي بالنسبة له حجة يلزمه العمل به دون خلاف . قال تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[1] . فأرشد سبحانه وتعالى من لا يعلم أن يسأل من يعلم وصار أمرا مقررا في الدين .

أما بالنسبة للمجتهد فإليك تفصيل ذلك :

لما كان الإجتهاد يقع من النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن صحابته رضوان الله عليهم أجمعين ، ومن العلماء المجتهدين رضي الله عنهم ، وكانت حجية الحكم الإجتهادي تختلف بالنسبة لمن اجتهد ، اقتضى الأمر أن نتكلم على الحجية للحكم الإجتهادي لكل من الثلاثة على حدة فنقول وبالله التوفيق :

أولاً : حجية الحكم الإجتهادي للرسول صلى الله عليه وسلم :

لا شك في حجية حكمه الإجتهادي صلى الله عليه وسلم سواء عند من قال بجواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام وسواء عند من لم يجوز الإجتهاد له صلى الله عليه وسلم وسواء عند من قال بجواز خطئه في الإجتهاد .

فإن من قال بجواز إجتهاده فإنه يقول : إنه لا يقر على الخطأ فيكون إجتهاده حجة من الحجج الشرعية شأنه شأن السنة .

ومن منع جواز إجتهاده أقر أنه حجة لأنه يكون من باب السنة والسنة يجب العمل بها من غير خلاف .

ومن قال بجواز خطئه في إجتهاده فأنه يقول بحجية حكمه الإجتهادي

(١) سورة النحل آية ٤٣ .

أيضا لأنه قال بجواز الخطأ في الإجتهاد لكنه لم يقع خطأ في إجتهاده حيث لا يقر على خطأ ، وأيضا فإنه لا يلزم من الجواز الوقوع ، بخلاف الوقوع فإنه يلزم منه الجواز ، ولم يقل أحد ممن يؤمن بالله ورسوله بوقوع الخطأ منه في الاجتهاد مع الإقرار على الخطأ .

ثانيا : حجية الحكم الإجتهادي للصحابة رضوان الله عليهم أجمعين :

علمنا أن الإجتهاد من الصحابة إما أن يكون في عصره صلى الله عليه وسلم ، وإما أن يكون بعد عصره ، فإن كان الأول كان تابعا في الحكم ، لاجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه إن أقره كان من السنة ويجب العمل به ، وإن لم يقره كان عدم إقراره حجة على عدم العمل به فكان الإمتناع من العمل به لعدم إقراره من قبيل التطبيق العملي للسنة . هذا ومن المعلوم أن الإجتهاد قد وقع بطريقة فردية ، إذ لا يصح أن نقول بوقوع الإجتهاد الجماعي في عصره صلى الله عليه وسلم وهو بين أظهرهم .

وإن كان بعد عصره ـ صلى الله عليه وسلم . فإن كان اجتهادا إجماعيا فإنه يكون حجة عند من صرح بحجية الإجماع ، وحجة أيضا عند من نفى حجية الإجماع ، لأن النافي لحجية الإجماع لم ينف حجية إجماع الصحابة وكان نفيه لحجيته مبني على عدم إمكان الإجماع أو عدم العلم به أو عدم معرفته وهذه كلها لا تتأتى في إجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

وإن كان الإجتهاد من الصحابة فرديا ، فمما لا خلاف فيه أنه لا يكون حجة على الصحابي المجتهد قال الآمدي : « إتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الإجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين ، إماما كان أو حاكما أو مفتيا » .

لكن جرى خلاف بين العلماء في حجيته على مجتهدي التابعين ومن بعدهم ، وعدم حجيته وقد رجحنا حجيته في بحثنا : « حجية قول الصحابي

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ١٤٩ ، سلم الرسول للشيخ نجيب المطيعي جـ ٤ ص ٧ ، شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٣٨٦ .

عند الأصوليين » [1] .

ثالثاً : حجية الحكم الإجتهادي بالنسبة للتابعين ومن بعدهم إلى الآن :

ننظر إذا كان الإجتهاد إجماعياً بمعنى إتفاق أو الأكثر على حكم الواقعة يكون الحكم الإجتهادي في هذه الحالة حجة على المجتهد وغيره لأنه يكون من الإجماع وإن كان قد خالف بعض شذوذ فيه [2] .

وإن كان الإجتهاد فردياً بمعنى أن المجتهدين كانوا أكثر من واحد أو واحد فقط فإن هذا الإجتهاد تتعلق به أربعة أمور :

١ ـ ان إجتهاده يكون حجة ملزمة له في حق نفسه ، ويجب عليه العمل به ما دام باقياً على إجتهاده لم يتغير رأيه فيه ، فلا يجوز له ان يتركه ويقلد غيره فيه وهذا بالإتفاق قال الآمدي : من حصلت له أهلية الإجتهاد بتمامها في مسألة فإن اجتهد فيها وأداه اجتهاده الى الحكم فيها فقد اتفق الكلّ على أنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما أوجبه ظنه ، وترك ظنه [3] .

بل إن صاحب جمع الجوامع وصف ترك اجتهاده بالتحريم حيث قال : « أما ظان الحكم باجتهاده فيحرم عليه التقليد لمخالفته ، وكذا المجتهد عند الأكثر لتمكنه من الاجتهاد [4] .

٢ ـ بالنسبة للمستفتي فإن الحكم الاجتهادي يكون حجة ملزمة في حقه ويكون كالدليل له فعليه ان يعمل بمقتضاه ولا تجوز له المخالفة لأن مذهب المستفتي هو مذهب من يفتيه ، قال الشاطبي في بحث فتاوى المجتهدين بالنسبة للعوام : « إنها كالأدلة الشرعية . » [1] .

---

(١) أنظر بحث حجية قول الصحابي عند الأصوليين ص ٣٦٥ للمؤلف في مجلة أضواء الشريعة التي تصدرها كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض العدد الثامن .

(٢) ذكر ذلك بتفصيل في بحث الإجماع من كتب الأصول .

(٣) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٢٠٤ .

(٤) حاشية الجلال المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٩٥ .

٣ ـ اذا كان الحكم الاجتهادي حجة في هذين الأمرين السابقين فإنه لا يكون حجة بالنسبة لجميع المسلمين لأنه غير مقطوع فيه بأنه حكم الله تبارك وتعالى ، بل هو غالب ظن المجتهد بأنه حكم الله ، ولذا قال الأصوليون إن المجتهد كاشف عن حكم الله في ظنه باتباعه القواعد والدلائل والأمارات التي نصبها الشارع لمعرفة الحكم ، وغالب ظنه لا يكون حجة على جميع المسلمين .

٤ ـ وإذا كان الحكم الاجتهادي درجته غالب الظن فإن هذا يجعل حكم الواقعة التي فيها هذا الحكم قابلاً للاجتهاد في أي زمن ، وفي أي مكان ، وكأن الحادثة لم يحدث فيها حكم أصلاً ، والله الموفق .

(١) الموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ٣١٣ .

موقف الشيعة الامامية من الاجتهاد

قبل الكلام عن موقف الشيعة الإمامية من الإجتهاد ، والأطوار التي مر بها ، أود ان اضع امام القارىء الأسباب التي حملتهم على أن يقفوا في الإجتهاد ، موقف المد تارة ، والجزر أخرى ، وأفردته ببحث خاص لما له من بعض الخصوصيات فأقول :

أولاً : توفي الرسول صلى الله عليه وسلم في السنة العاشرة من الهجرة النبوية على صاحبها أفضل صلاة وأتم تسليم ، لم يخالف في ذلك مخالف .

ولزم ذلك انتهاء عصر النص الشرعي ، فلا زيادة ولا نقصان وبهذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة ، التي أدانوا لله عليها .

لكن الشيعة الإمامية لم يقولوا بذلك بل قالوا بدوام عصر النص الشرعي الذي انتهى بغيبة الإمام الثاني عشر عام ٣٢٩ من الهجرة فقد توفي الإمام الحادي عشر « الحسن العسكري » سنة ٢٦٠ هجرية ، وتولى الإمامة من بعده إبنه « محمد المهدي » وعمره خمس سنوات ، إذ كان ميلاده ليلة النصف من شعبان سنة ٢٥٥ هجرية وفي سنة ٢٦٦ هـ دخل سرداب دارهم في محلة (سر من رأى) بالعراق وأمه تنظر اليه ثم احتجب [1] عن الأعين الى سنة

(١) عقب الشيخ عبد القادر شيبة الحمد وقال : وحينما توفي الحسن العسكري سنة ٢٦٠ هـ ولم يكن له عقب - أي ولد - كما شهد بذلك أخوه جعفر ، إحتال محمد بن نصير فادعى لشيعة الحسن العسكري أن للحسن ولدا إسمه محمد ، وأن الإمامة قد انتقلت إليه وأنه قد اختفى في سرداب دار أبيه وأنه المهدي المنتظر وأنه سيعود فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا - أنظر الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة للشيخ عبد القادر شيبة الحمد . ص ٨٦ . وانظر له أيضا ص ١٨١ .

٣٢٩هـ وتسمى هذه الفترة عندهم بالغيبة الصغرى هكذا روت كتبهم ، وقد عهد بالحكم وإدارة شؤون الطائفة الى أربعة من أتباعه سموا (الوكلاء الأربعة) هؤلاء كانوا سفراء بينه وبين أتباعه ، ويقال إنه كان يتصل بهم خلال الغيبة وهم :

١ ـ أبو عمر عثمان بن سعيد بن عمرو العمري الأسدي [١] .

٢ ـ ابنه محمد بن عثمان بن سعيد المتوفى ٣٠٤ هـ

٣ ـ أبو القاسم الحسين بن روح بن أبي بحر النوبختي المتوفى سنة ٣٢٦ هـ.

٤ ـ أبو الحسن علي بن محمد السمري المتوفى سنة ٣٢٩هـ.

ثم بدأت (الغيبة الكبرى) وهي من سنة ٣٢٩هـ. ويعتقد الشيعة الإمامية ببقائه حياً الى اليوم وأنه (المهدي المنتظر) وسيرجع في آخر الزمان يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً [٢] .

قال الشيخ المظفر : ولا يخلو من أن تكون حياته وبقاؤه هذه المدة الطويلة معجزة جعلها الله تعالى له ، وليست هي بأعظم من معجزة أن يكون إماماً للخلق ، وهو ابن خمس سنين ، يوم رحل والده إلى الرفيق الأعلى ، ولا هي بأعظم من معجزة عيسى إذ كلم الناس في المهد صبياً وبعث في الناس نبياً » .

وبعد أن انتهى الشيخ المظفر من مقارناته للتدليل على صحة الدعوى لجأ الى الناحية الطبية وقرنها بمقارنات أخرى فقال : وطول الحياة أكثر من

---

(١) لم نقف على تاريخ وفاته .

(٢) تاريخ العلويين ص ١٧٩ للأستاذ محمد أمين غالب الطويل علوي وقد نقده وقدم له الأستاذ عبد الرحمن الخير الطبعة الثانية ١٣٨٦ دار الأندلس بيروت ، الإمام المهدي للشيخ علي دخيل ص ٨ مطبعة الآداب بالنجف . ، أصول الإستنباط للسيد علي تقي الحيدري ص ١٦ الطبعة الثانية مطبعة الرابطة بغداد ، عقائد الإمامية ص ٧٧ للشيخ محمد رضا المظفر طبعة إيران .

العمر الطبيعي أو الذي يتخيل أنه العمر الطبيعي لا يمنع منها فن الطب ولا يحيلها ، غير أن الطب بعد لم يتوصل الى ما يمكنه من تعمير حياة الإنسان . وإذا عجز عنه الطب فإن الله تعالى قادر على كل شيء ، وقد وقع فعلاً تعمير نوح وبقاء عيسى عليهما السلام كما أخبر عنهما القرآن الكريم ، ولو شك الشاك فيما أخبر به القرآن فعلى الإسلام السلام[1] .

ثانياً : كيف كان امتداد النص الى الغيبة الصغرى سنة ٣٢٩ هـ

إن الشيعة لم يؤمنوا بأن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بلَّغ كل ما لديه من أحكام الى الأمة كما يقول أهل السنة ويعتقدونه . بل إنهم يقولون إن الرسول صلى الله عليه وسلم أظهر جزءاً فقط من الشريعة حسب الوقائع والحوادث ، وكتم الباقي عن الأمة لكنه أودعه أحد صحابته ـ وهو « علي بن أبي طالب » كرم الله وجهه ليتابع مهمة تبليغ الرسالة . واكتمال الشريعة ، وبيان الأحكام ، ثم إن عليا لم يظهر كل ما عنده الى الأمة أيضاً ، بل أظهر المناسب في وقته وكتم الباقي عن الأمة وأوصى به من بعده وهو أبو محمد الحسن ابن علي « الزكي » المتوفى سنة ٥٠ من الهجرة ، وهكذا كان كل إمام يظهر البعض ويكتم البعض حتى الإمام الثاني عشر الغائب حالياً ، والمنتظر قدومه في آخر الزمان .

قال الشيخ آل كاشف الغطاء : إن حكمة التدريج اقتضت بيان جملة من الأحكام ، وكتمان جملة ، ولكنه ـ سلام الله عليه ـ أودعها عند أوصيائه ، كل وصي يعهد بها إلى الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة ، من عام مخصص ، أو مطلق مقيد ، أو مجمل مبين ، فقد يذكر النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عاماً ويذكر مخصصه بعد برهة في حياته ، وقد لا يذكره أصلاً بل يودعه عند وصية الى وقته »[2] .

وقال الشيخ بحر العلوم : لما كان الكتاب العزيز متكفلاً بالقواعد العامة

---

(١) عقائد الإمامية للشيخ محمد المظفر ص ٧٩ .
(٢) أصل الشيعة وأوصلها ص ١١٣ ، عقيدتنا في الإمام ص ٧٦

دون الدخول في تفصيلاتها احتاجوا الى سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - والسنة لم يكمل بها التشريع ، لأن كثيراً من الحوادث المستجدة لم تكن على عهده - صلى الله عليه وسلم - احتاج أن يدخر علمها عند أوصيائه ، ليؤ دوها عنه في اوقاتها »[1] .

وقال محمد حسين صاحب الفصول : ثبت عندنا بالأخبار والآثار ، أن لله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً بيَّنه لنبيه - صلى الله عليه وسلم - وبينه النبي لأوصيائه فالأحكام كلها مقررة عندهم مخزونة لديهم[2] .

ثالثاً : بناء على عقيدتهم في إيداع العلم وخزنه من النبي صلى الله عليه وسلم إلى أوصيائه وخزن كل إمام للعلم عن الأمة وإيداعه من يليه أثر كل ذلك في الإجتهاد عندهم ويمكن القول إن الإجتهاد عندهم مر بمرحلتين :

المرحلة الأولى

مرحلة عصر النص التي تبدأ من البعثة النبوية ، وتنتهي بانتهاء الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر سنة ٣٢٩ هـ عندهم .

وفي هذه المرحلة لم يأبه الشيعة الإمامية بالإجتهاد ، ولم يولوه العناية اللائقة به ، واتجه جمهورهم الى منع تعبّد الرسول صلى الله عليه وسلم بالإجتهاد ، فيما لم يكن لديه فيه نص قال الحلي : لا يصح في حق النبي - صلى الله عليه وسلم - لأن الإجتهاد إنما يفيد الظن ، وهو - صلى الله عليه وسلم - قادر على تلقيه من الوحي ، ولأن المجتهد قد يخطىء وقد يصيب ، فلا يجوز تعبده به لأنه يرفع الثقة بقوله[3] .

بل إن بعضهم عرّض بالقائلين بالإجتهاد في هذه الفترة ، وجعله من باب تكملة النقص « من حيث الإكتفاء بالقرآن الكريم والسنة النبوية فقط ،

---

(١) مصابيح الأصول ص ٤

(٢) الفصول في الأصول ص ٣٣٩ للشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني .

(٣) تهذيب الوصول ص ١٠٠

قال الشيخ باقر الصدر : وقد ساعد على شيوع هذه الفكرة في صفوف العامة ـ يريد بالعامة أهل السنة ـ اتجاههم المذهبي السني ، إذ كانوا يعتقدون : ان البيان الشرعي يمثل في الكتاب والسنة النبوية المأثورة عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقط ، ولما كان هذا لا يفي إلاّ بجزء من حاجات الإستنباط ، اتجهوا الى علاج الموقف ـ وإشباع هذه الحاجات عن طريق تمطيط العقل ، والمناداة بمبدأ الإجتهاد [1] .

بل إن السيد باقر الصدر نفى وقوع الإجتهاد من أصحاب الأئمة وحواريهم في هذه المرحلة لأنهم ليسوا بحاجة الى الإجتهاد والإمام بين ظهرانيهم قال في كتابه المعالم الجديدة : إن أصحاب الائمة وفقهاء مدرستهم ، مضوا بدون علم أصول ، ولم يكونوا بحاجة اليه [2] .

ويمكننا وصف هذه الفترة بأنها فترة خمول وركود وتخلف للفقه الإسلامي كنتيجة لموقفهم من الإجتهاد عندهم وهذا لا يمنع من وجود بعض الاجتهادات عند الضرورة القصوى ، بخلاف ما كان عند أهل السنة والجماعة فإنها تعد الفترة الذهبية لإثراء الفقه الاسلامي وبسط سلطانه على جميع جوانب الحياة ، وذلك لما يتمتع به الاجتهاد عندهم من سرعة حركة وإعمال فكر فقعدوا القواعد وأصّلوا الأصول وأغنوا المكتبة الإسلامية بكل ما تحتاج من أحكام واقعية ومسائل فرضية دلت على علو هممهم ورفعة شأنهم فشكر الله لهم هذا الصنيع .

المرحلة الثانية :

وتبدأ هذه المرحلة من انتهاء الغيبة الصغرى وبداية الغيبة الكبرى الى الآن . في هذه المرحلة تولى علماء الإمامية قيادة الطائفة وتصريف شؤونها . وكان لهم ما للأئمة من أخذ الزكاة ، والطاعة وعدم المعارضة .

(١) المعالم الجديدة ص ٣٧

(٢) المعالم الجديدة ص ٥٥

إلاّ أنهم من جهة الإجتهاد انقسموا الى فريقين :

فريق ذهب الى عدم العمل بالاجتهاد أصلاً ويعرف هؤ لاء بالمحدثين أو الإخباريين حيث اعتمدوا على كتب أربعة في السنة المروية عن أئمتهم (١) فعملوا بالضعيف فيها والمرسل ، والشاذ والنادر ، وازدادوا شططاً في تقريرهم عدم حجية ظواهر القرآن الكريم قال الخوئي حكاية عنهم ما نصه :

« وقد خالف جماعة من المحدثين ، فأنكروا حجية ظواهر الكتاب ومنعوا عن العمل به . واستدلوا على ذلك بأمور :

١ ـ اختصاص فهم القرآن .

إن فهم القرآن مختص بمن خوطب به ، وقد استندوا في هذه الدعوى الى عدة روايات واردة في هذا الموضوع ، كمرسلة شعيب بن أنس ، عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال لأبي حنيفة :

« أنت فقيه أهل العراق ؟ قال : نعم . قال عليه السلام : فبأي شيء تفتيهم ؟ قال : بكتاب الله وسنة نبيه . قال عليه السلام يا أبا حنيفة : تعرف كتاب الله حق معرفته ، وتعرف الناسخ من المنسوخ ؟ قال : نعم . « قال عليه السلام : يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً ـ ويلك ـ ما جعل الله ذلك إلاّ عند أهل الكتاب الذين انزل عليهم ، ويلك ما هو إلا عند الخاصة من ذرية نبينا صلى الله عليه وسلم ، وما ورثك الله تعالى من كتابه حرفاً .

وفي رواية زيد الشحام ، قال :

---

(١) أولها : ـ كتاب «الكافي» للشيخ أبي جعفر محمد الكليني المتوفى سنة ٣٢٩ هـ ويشتمل على (١٦١٩٩) حديثا في الأصول والفروع .

ثانيها : كتاب « من لا يحضره الفقيه » للشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين القمي المتوفى ٣٨١ ويشتمل على ٩٠٤٤ حديثا .

ثالثها : كتاب « التهذيب » المشتمل على ١٣٥٩٠ حديثا .

رابعها : كتاب « الإستبصار » المشتمل على « ٥٥١١ » حديثا والكتابان الأخيران لشيخ الطائفة الطوسي المتوفى ٤٦٠ هـ .

« دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال له : أنت فقيه اهل البصرة ؟ فقال : هكذا يزعمون . فقال عليه السلام بلغني أنك تفسر القرآن . قال : نعم . الى ان قال : ياقتادة ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت ، وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت ، يا قتادة ـ ويحك ـ انما يعرف القرآن من خوطب به :

٢ ـ النهي عن التفسير بالرأي :

إن الأخذ بظاهر اللفظ من التفسير بالرأي، قد نهي عنه في روايات متواترة بين الفريقين.

٣ ـ غموض معاني القرآن :

إن في القرآن معاني شامخة ، ومطالب غامضة ، واشتماله على ذلك يكون مانعاً عن فهم معانيه ، والإحاطة بما أريد منه ، فإنا نجد بعض كتب السلف لا يصل الى معانيها الا العلماء المطلعون ، فكيف بالكتاب المبين الذي جمع علم الأولين والآخرين .

٤ ـ العلم بإرادة خلاف الظاهر :

إنا نعلم ـ إجمالاً ـ بورود مخصصات لعمومات القرآن ، ومقيدات لاطلاقاته ، ونعلم بأن بعض ظواهر الكتاب غير مراد قطعاً ، وهذه العمومات المخصصة والمطلقات المقيدة ، والظواهر غير المرادة ليست معلومة بعينها ، ليتوقف فيها بخصوصها . ونتيجة هذا ان جميع ظواهر الكتاب وعموماته ومطلقاته تكون مجملة بالعرض ، وان لم تكن مجملة بالأصالة ، فلا يجوز ان يعمل بها حذراً من الوقوع فيما يخالف الواقع .

وقد نفى الخوئي كل هذه الشبهات ، وأجاب عنها بما يتفق وعقيدته في التشيع [١] .

(١) أنظر البيان في تفسير القرآن للسيد أبو القاسم الموسوي الخوئي ص ٢٦٦ وما بعدها طبع بيروت .

ولم يكتفِ هؤلاء بإنكار الاجتهاد ، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك : فقد شنوا هجوماً عنيفاً على علم أصول الفقه ورجاله ، باعتبار ان هذا العلم هو الطريق الموصل الى الاجتهاد والاستنباط .

وكانت طريقتهم التطبيقية في حياتهم أخذ الأحكام من سنن الأئمة مباشرة .

الفريق الثاني : وهؤلاء يعتقدون بوجوب الاجتهاد على جميع المسلمين وجوباً كفائياً في حالة غيبة الإمام فقط ويسمى هؤلاء (بالأصوليين) لأنهم يستخدمون الأصول والقواعد في الاستنباط ، فكانت طريقتهم في الاجتهاد ان يعرضوا الحادثة على كتاب الله فإن وجدوا الحكم إلتزموه ، وإلا عرضوا الأمر على السنة التي هي قول المعصوم ـ أي النبي او الإمام لأن الإمام معصوم كالنبي سواء بسواء ـ وفعله وتقريره ، فإن لم يجدوا نظروا الى فتاوى من سلفهم من العلماء وإلا لجأوا الى العقل .

فإذا تعارض النقل والعقل أي الدليل النقلي والعقلي قدموا العقلي على النقلي ، قال الشيخ يوسف البحراني : قد اشتهر بين أصحابنا ـ أي الشيعة الأصولية ـ رضوان الله عليهم ، الاعتماد على الأدلة في الأصول والفروع وترجيحها على الأدلة النقلية . ولذا نراهم في أصول الدين متى تعارض الدليل العقلي والسمعي قدموا الأول واعتمدوا عليه . وتأولوا الثاني بما يرجع اليه ، وإلا طرحوه بالكلية ، وفي كتبهم الاستدلالية في الفروع الفقهية اول ما يبدؤون في الاستدلال بالدليل العقلي ، ثم ينقلون الدليل السمعي مؤيداً له ، وضرب لذلك أمثلة :

منها : ـ قولهم إن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يحصل له الاسهاء من الله تعالى في صلاة قط ، تعويلاً على ما قالوه من أنه لو جاز السهو عليه في الصلاة ، لجاز عليه في الأحكام ، مع وجود الدلائل الكثيرة الدالة على صحة ذلك ، أ هـ [1] كلام البحراني .

---

(١) الحدائق الناضرة ج ١ ص ٢٨ .

وبعد هذا التقسيم الذي انقسم اليه الإمامية بالنسبة للاجتهاد وعلمنا انهم ما بين مجوز للاجتهاد بشرط غيبة الإمام ومانع له نقول :

إذا كانت عقيدة الإمامية تقوم على أن صحابة النبي صلى الله عليه وسلم قد ارتدوا عن الإسلام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، لأنهم وافقوا على بيعة الصديق ، وظلموا علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو المستحق للخلافة نصا في نظرهم .

كما أن الصحابة رضوان الله عليهم قد كتموا سوراً من القرآن الكريم ، ولا سيما سورة يسميها الإمامية او الاثنا عشرية « سورة الولاية » .

كما ان أبغض الناس عندهم خير هذه الأمة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر وعمر وعثمان . . . الخ [1] .

أليست هذه العقائد من الاجتهاد وان كان اجتهادا خاطئاً ؟ الحق انها من الاجتهاد وان هذا التقسيم لا نصادق عليه اذ جميعهم يعتقدون هذه العقائد والله الهادي الى سواء السبيل .

وإلى هنا ينتهي الكلام على الاجتهاد ، ولنشرع بمشيئة الله تعالى في الباب الثاني في الكلام على القياس .

(١) أنظر الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة للشيخ عبد الله شيبة الحمد ص ١٨١ طبع مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر بجدة .

البَابُ الثَّاني

القيَاس

الباب الثاني في القياس

ويشتمل على :

١ ـ معنى القياس في اللغة وفي الاصطلاح

٢ ـ حجية القياس

٣ ـ التنصيص على العلة

٤ ـ مجال القياس

٥ ـ أركان القياس

٦ ـ شروط القياس

٧ ـ الأدلة المثبتة للعلة ـ مسالك العلة

٨ ـ تقسيمات القياس

٩ ـ قوادح العلة

١٠ ـ مرتبة القياس من الكتاب والسنة والاجماع

١١ ـ حكم القياس بالنسبة للمجتهد

١٢ ـ موقف شيخ الاسلام ابن تيمية وابن القيم من القياس

القِيَاس

تمهيد

القياس ميدان الفحول ، وميزان الأصول ، وسلاح المجتهد الذي يفزع اليه عند فقد النص من الكتاب او السنة او الاجماع قال الشاعر :

اذا أعيا الفقيه وجود نص　　　تعلق لا محالة بالقياس

فالقياس عامل مهم من عوامل نمو الفقه الاسلامي ، مدَّ الحياة الانسانية بأحكام كثير من الوقائع ، وعضو بارز في بسط سلطان الفقه على كثير من جوانب الحياة ، إذ المعول عليه في معرفة أسرار الأحكام ، والوقوف على الحِكَم التي من أجلها شرع الحكم ، كما هو المرشد لعلل الأحكام ، والوسيلة الى الإطاحة بمقاصد الشريعة الغراء ، من جلب المصالح ودرء المفاسد . وهو المنهل العذب الذي يثري الوقائع المتجددة والقضايا المستجدة بالأحكام من غير ان ينضب .

لأن من المسلم به أن الوقائع متجددة والقضايا كثيرة غير متناهية ، ونصوص الشريعة متناهية لا تقوى على مد كل واقعة بحكم منصوص عليه . فليس أمام المجتهد الا القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال . فكانت الحاجة الى القياس لا تنقطع ، وفوائده لا تنتهي ما دامت الحوادث تترى والزمان يتجدد .

ولا شك ان من عرف القياس ومآخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء وعرف مجاله ومواقعه ، وروض نفسه على استعماله وتطبيقه فقد حوى الكثير من الأسرار الفقهية ، والأحكام الشرعية ، وملك زمام الاجتهاد والإستنباط ، وصارت لديه القدرة على إعطاء الحوادث الأحكام ، يسره الله لكل طالب وألهم الجميع التوفيق والسداد والله ولي التوفيق .

معنى القياس في اللغة

القياس في اللغة قيل مأخوذ من قاس يقيس قيساً وقياساً .

وقيل مأخوذ من قاس يقوس قوساً . فهو واوي ويائي .

ويقال في اللغة أيضاً قاسه بالشيء وقاسه على الشيء متعدياً بالباء تارة وبعلى تارة اخرى .

غير ان الأصوليين جروا على تعديته بعلى فيقولون مثلاً كقياس النبيذ على الخمر ، وقد يعدونه احياناً بالباء وذلك منشور في كتب الأصول كقولهم كقياس صب البول في الماء بالبول فيه .

وعلى هذا لا نرى وجهاً لقولهم : انه عُدّي بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل [1] حيث قد عرفنا أنه في اللغة يتعدى بها وبالباء .

ويطلق القياس في اللغة على معنيين :

أحدهما : التقدير وهو قصد معرفة قدر أحد الأمرين بالآخر يقال قاس الثوب بالمتر ، وقاس الأرض بالقصبة ، وقاس البناء بالذراع أي قدر كل ذلك .

والآخر : المساواة سواء كانت تلك المساواة حسية كقولهم قست التفاحة بالتفاحة أي قدرتها بها فساوتها ، ومنه قست الثوب بالمتر أي قدرته به فساواه وحاذاه . أم معنوية كقولك فلان يقاس بفلان أي يساويه في الشرف والهمة ، وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه ، ومنه قول الشاعر :

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٣ ص ١٨٣ طبعة مؤسسة الأنوار بالرياض .

خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا

أي لا يساويك [١] .

ولما كان لفظ القياس يستعمل في المعنيين ، وان التقدير يستلزم المساواة فالمساواة لازمة للتقدير اختلف العلماء في كون لفظ القياس حقيقة في المعنيين معاً او في أحدهما مجاز في الآخر .

١ ـ فقال قوم إنه حقيقة في التقدير مجاز في المساواة ، لأن المساواة لازمة له ، واستعمال اسم الملزوم على اللازم مجاز مرسل وهذا شائع مشهور والى هذا ذهب الآمدي [٢] .

وإما أن المساواة حقيقة عرفية لا لغوية واليه ذهب صاحب مسلم الثبوت [٣] .

ولنا نفي هذا القول بأن المجاز خلاف الأصل لأنه يحتاج في دلالته الى قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي الذي هو الحقيقي بينما الحقيقة لا تحتاج اليها وما لا يحتاج مقدم على ما يحتاج .

٢ ـ وقال قوم إنه حقيقة في التقدير والمساواة والمجموع المركب منهما بأن يراد به التقدير والمساواة معاً ، واختاره العضد حيث قال : القياس التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أي قدرته به فساواه ، وقست الثوب بالذراع أي قدرته به ، وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه به [٤] .

وقد علق السعد التفتازاني على هذا بقوله : تمثيله بالأمثلة الثلاثة مشعر

---

(١) أنظر لسان العرب لابن منظور جـ ٨ ـ ص ٧٠ ، تاج العروس جـ ٤ ص ٢٢٧ ، تهذيب اللغة جـ ٩ ص ٢٢٥ ، كليات أبي البقاء ص ٢٨٤ ، المصباح المنير جـ ٢ ص ٨٠٣ ، القاموس المحيط جـ ٢ / ٢٤٤ .

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ١٨٣ ، حاشية السعد على مختصر المنتهى لإبن الحاجب وشرحه للعضد جـ ٢ ص ٢٠٤ .

(٣) مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٢٤٦ ، وما بعدها .

(٤) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٠٤ .

بأن المراد به أنه يكون لهما جميعاً ، وقد يكون للتقدير فقط وقد يكون للمساواة فقط [1] .

فالمثال الأول للجموع المركب منهما . والثاني للتقدير والثالث للمساواة فقط .

ووجهة هذا القول أنه استعمل في المعاني الثلاثة والاستعمال امارة الحقيقة .

ولنا الاعتراض على ذلك بأن الاشتراك اللفظي خلاف الأصل لأن الأصل عدم تعدد الوضع وأيضاً فإن المشترك اللفظي يحتاج في دلالته على أحد معنييه او معانيه الى قرينة تعين المراد منه وما لا يحتاج أولى مما يحتاج .

٣ ـ وقال قوم إنه حقيقة في التقدير ويكون المطلوب به إما استعلام القدر أي معرفة مقدار الشيء نحو قست الثوب بالمتر ، وإما التسوية في مقدار الشيء نحو فلان يقاس بفلان او قست القذة بالقذة أي سويت بينهما .

وعلى هذا يكون التقدير كلي تحته فردان : احدهما استعلام القدر نحو قست الثوب بالذراع ، والآخر التسوية في المقدار نحو فلان لا يقاس بفلان فيكون مشتركاً معنويا .

وهذا قول أكثر العلماء ، واختاره الكمال بن الهمام [2] .

ووجهة هذا القول أنه اذا دار الأمر بين الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي قدم الثاني اذ الأصل عدم تعدد الوضع ، وإذا دار بين الحقيقة والمجاز قدمت الحقيقة لأن المجاز خلاف الأصل قال صاحب تيسير التحرير ووجهه ان التواطؤ مقدم على الاشتراك اللفظي والمجاز [3] .

وبهذا يتبين رجحان القول الثالث حيث سانده الدليل .

---

(١) حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٠٤

(٢) ، (٣) التحرير للكمال بن الهمام وشرحه التيسير جـ ٣ ص ٢٦٣ .

معناه في الاصطلاح :

اختلفت عبارات الكاتبين في تعريف القياس ، وكانوا في ذلك فريقين :

الفريق الأول : ويمثله أبو بكر الباقلاني، والغزالي ، والقاضي البيضاوي ، وابن السبكي في جمع الجوامع ، وصدر الشريعة من الحنفية ، والسالمي الأباضي ، فهؤلاء عبّروا عنه بأنه: حمل او اثبات او تعدية او رد وما الى ذلك ، مما ينبيء أن القياس فعل المجتهد ومكسوبه الذي اكتسبه .[1] .

الفريق الثاني : ويمثله الآمدي ، وابن الحاجب ، والكمال بن الهمام ، وصاحب مسلم الثبوت ، وشارحه ، فهؤلاء عبّروا عنه بأنه استواء او مساواة ، والمساواة صفة اضافية قائمة بالمتسببين الأصل والفرع ، مما ينبىء بأن القياس ليس فعلاً للمجتهد ولا مكسوباً له ، وكان مجرد عمله اظهار حكم ما لم ينص عليه بطريق القياس بمساواته فيما نص عليه لاشتراكهما في علّة الحكم [2] .

ومرد ذلك الخلاف ان القياس دليل نصبه الشارع علامة على الحكم كالنص سواء بسواء نظر فيه المجتهد او لم ينظر كما ان النص على الحالين دليل .

أم ان للمجتهد استدلال وله فكرة واستنباط ، ولا يمكن أن يعطى حكم شيء إلا إذا كان بينهما مساواة .

فمن نظر الى واقع الأمر عبر عنه بالمساواة ، ومن نظر الى عمل المجتهد عبر مما يفيد انه فعله ومكسوب له . وسأتناول بالشرح تعريفاً واحداً لكل فريق فأقول وبالله التوفيق :

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٨٥ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٢٢٨ . المنهاج للبيضاوي مع شرحه للأسنوي جـ ٣ ـ ص ٤ ، جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ١٧٢ ، التوضيح مع التنقيح لصدر الشريعة جـ ٢ ـ ص ٥٢ طلعة الشمس جـ ٢ ـ ص ٩١ .

(٢) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٨٥ ، مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٠٤ ، تيسير التحرير جـ ٣ ـ ص ٢٦٣ ، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ٢ ـ ص ٢٤٧ .

التعريف الأول :

عرف صدر الشريعة القياس بأنه : تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد فهم اللغة[١] :

شرح التعريف :

قوله تعدية : جنس أو كالجنس في التعريف يشمل كل تعدية سواء كانت التعدية بين أصل وفرع ، أو بين أصلين كقياس البر على الشعير فإن الحكم فيهما ثابت بنص الحديث[٢] أو بين فرعين كقياس التفاح على الذرة بجامع الطعم في كل .

وإنما عبر بالتعدية ولم يعبر بالإثبات كصنيع البيضاوي[٣] حتى لا يرد عليه أن الإثبات ثمرة القياس فكيف تتقدم عليه[٤] ؟ وإن كان قد أجيب عليه بأن القياس فعل المجتهد وفكرة المستنبط فنمنع أنه ثمرة القياس وإنما هو عين القياس .

ومعنى التعدية : جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه ، لكن صدر الشريعة فسرها بأنها : إثبات حكم مثل حكم الأصل في الفرع ، ليخرج عما قد يتوجه إليه من :

(أ) إنه لا معنى لتعدية الحكم لأنه ، وصف ،والأوصاف يستحيل إنتقالها .

(ب) وإنه يلزم أن لا يبقى حكم الأصل للأصل لانتقاله عنه .

(ج) وإنه يكون الثابت في الفرع ليس حكم الأصل بل مثله ، لتعدد الأوصاف تعدد المحال .

فهذا كله مبني على أن معنى التعدية التجاوز والتباعد ، لكنه لما فسرها

(١) التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة جـ ٢ ـ ص ٥٢ .
(٢) حديث الذهب بالذهب والفضة بالفضة . . الخ سيأتي في ص ١٣٧
(٣) الأسنوي على المنهاج للبيضاوي جـ ٣ ـ ص ٤ .
(٤) الإحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ١٨٥ طبعه صبيح وطبعة مؤسسه الأنوار جـ ٤ ص ٤ .

بذلك صار المقصود بها ، أن لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الأصل ، بل يثبت مثله في الفرع ، ألا ترى أن تعدية الفعل هي أن لا يقتصر على التعلق بالفاعل ، بل يتعلق بالمفعول أيضا كما تعلق بالفاعل ، فإذا قلت أكرمت العالم ، فإن الإكرام صادر من الفاعل فمتعلق به ، وواقع على المفعول الذي هو العالم ، فمتعلق به أيضا .

وقوله : الحكم : المراد به حكم الشرع ، والحكم إذا أضيف إلى اللّه كان إيجابا أو تحريما ، وإذا أضيف إلى المكلف وتعلق به كان وجوبا أو حرمة فالوجوب والإيجاب متحدان ذاتا ، مختلفان إعتبارا ، كما ذهب إليه الكثير من الأصوليين ، وذهب آخرون إلى أن الوجوب أثر الإيجاب ، وأن الحكم الشرعي هو ما ثبت بالخطاب كالوجوب ، قال صاحب الآيات المراد بالحكم المحكوم به »[1] .

وإنما كان المراد به الحكم الشرعي ، ليخرج الحكم العقلي والعادي واللغوي إذ لا دخل لها في القياس في نظره كما سيأتي . ولا حرج في مراده ذلك ، لأن القياس الشرعي هو موضع نظر الأصولي .

وعلى هذا كانت كلمة الحكم قيدا أول في التعريف لإدخال الشرعي وإخراج ما عداه قوله : من الأصل : المراد بالأصل المحل الذي نص على حكمه ، ويسميه البعض مقيسا عليه ، فهو قيد ثان في التعريف ، خرج به تعدية الحكم من الفرع إلى الفرع ، إذ لا يعقل أن يقال تعدية الحكم من الفرع إلى الفرع ، وتعدية الحكم من الفرع إلى الفرع أمر لا يصح ، لأنه لا يخلو إما أن تتحد العلة في القياسين ، فيكون القياس المتوسط لغوا لا فائدة منه ، وإما أن لا تتحد العلة ، وحينئذ يجب أن يبطل أحد القياسين ، لابتناء الحكم على غير العلة المعتبرة شرعا .

وقوله : إلى الفرع : المراد به المحل الذي لم ينص على حكمه ، ويسميه البعض مقيسا ، فهو قيد لإخراج تعدية الحكم من الأصل إلى أصل

(١) الآيات البينات لابن قامع العبادي على شرح جمع الجوامع جـ ٣ ـ ص ٢١٩ .

آخر كقياس البر على الشعير .

وإنما فسر صدر الشريعة الأصل بالمحل الذي نص على حكمه ، والفرع بالمحل الذي لم ينص على حكمه تجنبا لإيهام الدور . إذ لولا هذا التفسير لتوهم أن الأصل معناه المقيس عليه ، والفرع المقيس وحينئذ يقال : إن المقيس عليه والمقيس مشتقان من القياس ، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه وهذا هو الدور بعينه .

ولما كان المراد بالأصل ما نص على حكمه وليس المراد به المقيس عليه ، والمراد بالفرع ما لم ينص على حكمه وليس المقيس قلنا بإيهام الدور لا وجوبه ، لأن القياس يتوقف عليهما ، وهما لا يتوقفان عليه لعدم الاشتقاق منه على هذا المراد ، وبذلك يكون التوقف من جانب واحد ، وليس في هذا دور .

والحق أن ذلك التفسير الذي لجأ إليه صدر الشريعة في النفس منه شيء ، لأنه يدفع الدور حقا لكنه لا يدفع إيهامه ، لأن الأصوليين قد تعارفوا على تفسير الأصل بالمقيس عليه ، والفرع بالمقيس ، فملاحظتهما بغير هذا التفسير بعيد عن إصطلاح الأصوليين .

ويمكن دفع هذا الإيهام بأن نقول : إن المأخوذ في التعريف كلمتا : الأصل والفرع ، وليست كلتاهما مشتقة من القياس ، وكون الأصوليين تعارفوا على تفسيرهما بالمقيس عليه والمقيس ، فيلزم الدور أو إيهامه ، لا يقتضي أن يكون المفسر كذلك ، لأن تفسيرهم هذا من أحكام اللفظ ، لا من أحكام المعاني ، وقد قالوا : العبرة بالمعاني لا بالألفاظ .

قال الزركشي : نعم في التعبير بالأصل والفرع فائدة ، وهي خروج ما لو كان أحدهما ليس أصلا للآخر ، فلا يكون قياسا كالبر والشعير المتساويين في علة الربا ، فإن أحدهما ليس أصلا للآخر ، لأن حرمة الربا ثابتة فيهما بالنص ،أ هـ[1] .

(١) شرح جمع الجوامع مع حاشية المحلي جـ ٢ ـ ص ٢٤١

قوله : بعلة : العلة عبارة عن الأمر الجامع المشترك بين الأصل والفرع الذي ثبت الحكم في الأصل به ، وتحقق وجوده في الفرع ، وسيأتي تعريفها والكلام عليها بتفصيل « لكنها ذكرت في التعريف قيدا للإحتراز عن إثبات الحكم بالنص أو بالإجماع ، فإن مثل هذا لا يكون قياسا ، وفي ذكرها إشارة إلى أن القياس لا يتحقق بغير العلة .

وقوله : متحدة : قيد للعلية دون الحكم ، والمراد أن العلة التي يناط بها الحكم لا بدً وأن تكون وصفا كليا ، مثل علة الاسكار ، فإن هذا وصف مطلق لم يتقيد بقيد ، بخلاف إسكار الخمر فإن هذا وصف جزئي لتقيده بالخمر ، وهذا الوصف الجزئي ، لا يصلح ان يناط به حكم الأصل ، لأنه يكون قاصرا ، لا يتعدى به حكم الأصل إلى غير محله ، ولأن المشتمل على المفسدة المناسبة للتحريم إنما هو الوصف الكلي ، وهو ثابت في المجال كلها ، وإن اختلف في وجوده في الخارج[1] .

وبهذا التفسير لم يكن صدر الشريعة بحاجة إلى تقييد الحكم بالمتحد ، لأن التعدية بهذا المعنى لا تكون إلا في الحكم المتحد وإن اختلف محله .

وقوله : لا تدرك بمجرد فهم اللغة ، قيد للإحتراز عما يفهم من مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾[2] .

فالآية نهي صريح أن يقول الولد لأمه أو لأبيه ، أو لكليهما هذه الكلمة « أف » فإن كل عالم باللغة يعرف أن علة هذا الإيذاء ، وبما أن ضربهما أو سبهما أو إهانتهما ونحوه ، فيه معنى الإيذاء ، بل هو في ذلك أشد ، فتثبت الحرمة بها فيه ، وهذه العلة فهمت لغة من غير اجتهاد واستنباط ، وقد سمى الحنفية مثل هذا دلالة نص ، وسماه غيرهم مفهوم موافقة ، ولهذا إحترز عنها صدر الشريعة ليخرجها عن حد القياس .

وعلى هذا : فالمعتبر في القياس كون العلة مما يحتاج في فهمها وإدراكها

(١) التحرير للكمال بن الهمام مع شرحه التيسير جـ ٣ - صـ ٢٦٦

(٢) سورة الإسراء آية ٢٣ .

إلى تأمل وفكر واجتهاد واستنباط ، وذلك : كالإسكار المستنبط علة لحرمة شرب الخمر ، والقدر والجنس المستنبط علة لحرمة الربا عند الحنفية ، أو الطعم فقط ، أو الطعم والإدخار عندهم .

وهذا القيد من خصوصيات المذهب الحنفي ، إذ هو الذي يتقيد بهذا القيد ، أما غيره من المذاهب الأخرى فلا يتقيدون به لعدم فائدته عندهم » لأن الذي يسمى عند الحنفية دلالة نص وعند غيرهم مفهوم موافقة اختلفوا فيما يدل عليه ، فقيل مدلول عليه بالقياس ، كما نقل عن الشافعي واختاره الامام الرازي ، وهو حينئذ فلا حاجة إلى هذا القيد ليدخل مثل هذا القياس في التعريف ، والذي يسمى عند القائلين به بالقياس الجلي ، وقيل : إن الذي يدل عليه اللفظ ،وهؤلاء اختلفوا :فقيل إنه منطوق نقل اللفظ عرفا لما يشمله ويشمل المدلول الأصلي ، فيكون لفظ التأفيف نقل عرفا إلى المنع من الإيذاء مطلقا ، أو يقولون إستعمل لفظ أف في المنع من الإيذاء مطلقاً مجازاً من إطلاق الخاص وإرادة العام فكأنه قال لا تؤذهما . وحينئذ فلا حاجة إلى هذا القيد أيضا إذ لا يوجد على هذا فرع ولا أصل ولا تعدية .

وقيل : إنه مدلول عليه بطريق مفهوم الموافقة ، ودلالة اللفظ على المفهوم تسمى دلالة إنتقالية بالتنبيه بالأدنى على الأعلى أو العكس ،وهي تشبه الدلالة الإلتزامية بل قيل إنها إلتزامية ، يقولون في الآية : نبه اللّه تعالى بالمنع من التأفيف الذي هو أدنى ، على غيره الذي هو أعلى ، فينتقل الذهن منه إليه . وعلى هذا فلا حاجة إلى هذا القيد لأن المفهوم مدلول اللفظ بطريق الإنتقال كالإنتقال من الملزوم إلى اللازم من غير تعدية .

وقيل إنه مدلول عليه بطريق دلالة النص كما هو رأي الحنفية ، ودلالة النص عندهم هي : إلحاق مسكوت بمنطوق لعلة ، يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها .

وهؤلاء يقولون في الآية : إن منطوقها المنع من التأفيف ، إلا أن كل من يعرف اللغة يفهم أن علة المنع من التأفيف هي الإيذاء فيلحق به جميع باقي

أنـواع الإيذاء من الضرب وغـيره ، وعلى هذا تكون الحاجـة إلى هذا القيد لإخراج دلالة النص ، لأنها لا تفترق عن القياس إلا به[١] .

فإن قيل : القياس دليل شرعي نصبه الشـارع ليستنبـط منـه الحـكم كالكتاب والسنة وجد المستنبط أم لم يوجد ، وفي قولـه تعـدية وتفسـيره لهـا بالاثبات يوضح أن القياس فعل المجتهد وفكرة المستنبط وشتان بين المعنيين .

والجواب : أن كون القياس فعل المجتهد ، لا ينافي أن الشارع قد نصبه دليلا له ولمن قلده كذا ذكره العطار ، وزاد صاحب تيسير التحرير على هذا : أن الإجماع من أفعال المجتهدين ، وقد نصبه الشارع دليلا[٢] .

كان هذا التعريف للفريق الأول وسنذكر بإذن اللّه تعالى تعريفا آخر للفريق الثاني مكتفين فيه بالإحالة على ما سبـق شرحـه في التعـريف الأول فنقول :

التعريف الثاني :

عـرف ابـن الحاجـب القياس بأنـه : مسـاواة فرع لأصـل في علـة حكمه[٣] .

شرح التعريف :

قوله مساواة : جنس في التعريف يشمل كل مساواة سواء كانت بـين أصل وفرع أم لا كمساواة زيد لعمرو ، فهي صفة إضافية قائمة بالمنتسبـين الأصل والفرع ، ومعناها هنا المماثلة فخرج عنه بإرادة هذا المعنى ما فيه مساواة لنقيض حكم الأصل في الفـرع لنقيض العلـة فيه . وهـو ما يعـرف بقياس العكس[٤] .

---

(١) هداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٤٦٧

(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ٣٣٧ ، تيسير التحرير جـ ٣ ـ ص ٢٦٧

(٣) مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرحه للعضد الإيجي جـ ٢ ـ ص ٢٠٤

(٤) عرف الآمدي قياس العكس بأنه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره ، لتنافيهما في علة الحكم مثاله قياس وطء الزوجة على وطء الأجنبية في أن له أجرا في وطء زوجته كما أن عليه=

قوله « فرع » المراد به محل لم ينص عليه .

قوله « لأصل » المراد محل نص على حكمه ، وقد سبق شرح ذلك وما قيل عليه وما قيل له .

قوله « في علة » المراد بها الأمر الجامع المشترك بين الأصل والفرع المقتضي للحكم .

قوله « حكمه » أي حكم الأصل ، والمراد أن الفرع ساوى الأصل في نفس العلة لا في قدرها فإنها :

١ ـ قد تكون في الفرع أقوى اقتضاء للحكم منها في الأصل ، كقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء من قوله تعالى : ﴿ ولا تقل لهما أف ﴾ فإن إيذاء الوالدين بالضرب أشد مناسبة للتحريم من التأفيف ، وهذا عند من يقول به .

٢ ـ وقد تكون مساوية كقياس إحراق مال اليتيم على أكله من قوله تعالى : ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا[١] ﴾ فإن العلة في تحريم أكله هي إتلافه على اليتيم ، وهذا المعنى متحقق بمعنى مساو في إحراقه عليه .

٣ ـ وقد تكون أضعف في الفرع كقياس السفرجل على البُر بجامع الطعم مثلا ، فيكون ربويا أيضاً ، فإن الطعم في السفرجل أضعف منه في البر ، لأن الناس يتعيشون بالبر دونه ، ولا يتعيشون بالسفرجل دون البر .

إعتراض على هذا التعريف :

وقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع بيان ذلك :

=وزرا في وطء الأجنبية ، لتناقض العلة بينهما ، إذ هي في الأصل مخالفة الأمر ، وفي الفرع إمتثال الأمر ـ أنظر الإحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ١٨٩ مع تصرف يسير في التمثيل .

(١) سورة النساء آية ٩

من القواعد المقررة أن اللفظ إذا أطلق انصرف إلى الفرد الكامل من بين أفراده ، ومساواة الفرع للأصل هنا مطلقة لم تقيد بكونها في نظر المجتهد أو بحسب الواقع ونفس الأمر . والثاني هو فردها الكامل ، فتنصرف إليه . وإذا كان كذلك كان التعريف قاصرا على ما فيه مساواة في الواقع ونفس الأمر ، وليس ذلك إلا القياس الصحيح فلا يعم القياس الذي ظهر فساده وهو ما لا مساواة فيه في نفس الأمر ، مع أنه قياس ، فيكون التعريف غير جامع فيلزم أن يزاد في التعريف قيد « في نظر المجتهد » وافق نفس الأمر الواقع أم لا ؟

ونحن مضطرون هنا إلى شيء من الإسهاب فنقول : العلماء بين مخطئة ومصوبة : فالأولون على أن المصيب واحد وأن الحق لا يتعدد ، فما لا مساواة فيه في الواقع ونفس الأمر فهو قياس فاسد ولكنه يعمل به قبل ظهور فساده كالقياس الصحيح تماما فمثلا إذا كانت علة الربا عند اللّٰه تعالى هي الطعم ، كان قياس الشافعي السفرجل على البر صحيحا ، لاشتراكهما في العلة في الواقع ونفس الأمر ، أما إذا كانت العلة عند اللّٰه هي الإقتيات والإدخار كان قياس الشافعي السفرجل على البر قياسا فاسدا لأنها عنده الطعم فقط ، ولكن يجب العمل به قبل ظهور فساده ، ضرورة أن المجتهد يجب عليه العمل بما وصل إليه اجتهاده وظنه .

وأما المصوبة فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة في نظر المجتهد ، تحققت المساواة في الواقع ونفس الأمر أم لا ؟ حتى لو ظهر أنه لا مساواة وجب الرجوع عن الحكم الحاصل بالقياس ولا يكون ذلك قادحا في صحته عندهم ، وإنما هو إنقطاع لحكمه لدليل آخر .

فتحصّل أن القياس الفاسد يعمل به قبل ظهور فساده إتفاقا من المصوبة والمخطئة وإنما ينحصر خلافهم في أنه بعد ظهور فساده هل كان قبله يسمى قياسا فاسداً وإليه ذهبت المخطئة ، أو كان يسمى قياسا صحيحا وإليه ذهبت المصوبة . وأما بعد ظهور فساده فيسمى فاسدا بالإتفاق ، وأياً ما كان فكان عليه أن يزيد في التعريف قيد فينظر المجتهد حتى يكون التعريف هكذا مساواة فرع لأصل في علة حكمه في نظر المجتهد ليكون التعريف شاملا للقياس

الفاسد والصحيح في نفس الأمر .

ويمكن الإعتراض على التعريفين بأنهما أخذا كلمة أصل وفرع في التعريف باعتبار أنهما أمران وجوديان ،إذ الأصل ما يبتني عليه غيره ، والفرع ما يبتنى على غيره ، فالتعريفين لم يشملا المعدوم لأنه لا يبتنى عليه ولا يبتني على غيره . ولما كان القياس يجري في الموجود والمعدوم كان التعريفان غير جامعين لأفراد المعرف .

والجواب أن هذا مجرد وهم بناء على تفسير الأصل بأنه ما يبتني عليه غيره ، والفرع ما يبتنى على غيره مع أن القياس يجري في المعدومات أيضاً ، كقولهم في شأن السفيه : السفيه غير رشيد فسيتحق منعه من التصرف في ماله ، كغير العاقل ، والجامع عدم أهلية كل منهما للتصرف .

وبهذا يتبين أن الأصلية والفرعية قد تكون في المعدومات إلا أن استعمالها في الموجودات أكثر .

وقد قالوا : عدم المشروط مفرع على عدم الشرط ، وعدم الملزوم مفرع على عدم اللازم ، وبهذا يتبين إستعمال الأصل والفرع في المعدوم ويكون التعريف جامعا . قال النسفي : والجواب أنا نمنع تفسير الأصل والفرع بهذا التفسير(١)

العلاقة بين التعريفين الإصطلاحيين :

علمنا أن العلماء فريقان في تعريف القياس ، ولكي تستبين لنا العلاقة بين التعريفين ، نستعرض صورة من صور القياس ، مثل أن يعرض للمجتهد واقعة لا حكم فيها كبيع الأرز بالأرز مثلا ، فلكي يصل المجتهد إلى معرفة حكمها ، لا بد وأن يرجع إلى مصادر الشريعة : القرآن ، والسنة والإجماع ، فإذا لم يعثر على نص فيها من هذه المصادر ، ولكنه عثر على واقعة تشبهها ، وفيها حكم ثابت . كبيع البر بالبر الوارد في قوله صلى اللّه عليه

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار جـ ٢ ص ١١٣

وسلم : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل يدا بيد ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء »[1] فالحديث نص في البر على أنه لا يجوز بيع بعض منه ببعض إلا مثلا بمثل يد بيد ، وعلى المجتهد حينئذ أن يبحث عن أساس هذا الحكم ؛ وهو العلة التي بني عليها وشرع لأجلها الحكم فإذا ما وصل إليها وعرفها ، رجع إلى الواقعة التي لا نص فيها على الحكم ، وبحث فيه عن وجود العلة التي بني عليها الحكم في محل النص ، إن وجدها فيه فقد أدرك مساواة بين الواقعتين : ما نص على حكمها كبيع البر بالبر ، وما لم ينص على حكمها كبيع الأرز بالأرز ، فيلحق الثانية بالأولى ، ويشرك بينهما في الحكم ، وهو أن يكون مثلا بمثل يدا بيد .

ومفاد ذلك أن كل قياس لا بد فيه من أمرين :

الأول : مساواة في العلة وهذه المساواة في العلة ليست فعلا للمجتهد ولا مكسوبة له .

الثاني : إلحاق وتشريك في الحكم ، وهذا من عمل المجتهد ومكسوبه .

ولما كانت المساواة في العلة هي منشأ الحكم وأساسه في الواقعة التي لا نص على حكم فيها اعتبرها البعض أنها هي القياس كما هو اتجاه الفريق الثاني .

ولما كان الحكم إنما يتقرر في غير المنصوص على حكمه بالإلحاق والتشريك والتعدية الذي هو عمل المجتهد ومكسوبه ، فإن بعضا آخر قد اعتبر هذا الإلحاق وذلك التشريك أنه هو القياس وهذا إتجاه الفريق الأول .

وعلى هذا نجد أن التعريفين تلاقيا في المعنى وإن اختلفا في التعبير .

---

(١) رواه مسلم عن أبي هريرة نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٩٠

التعبد بالقياس ، أو حجية القياس ، أو كون القياس حجة ، كلها ألفاظ متقاربة تدل على أن القياس دليل من الأدلة الشرعية كالكتاب والسنة ويجب العمل به بعد الدليل الثالث الذي هو الإجماع عند من يقول بذلك .

والحديث عن الحجية متشعب جداً ، بتشعب أقوال العلماء وتباينها ، وطبيعة البحث تدعونا أن نقف بصبر وأناة ، نظراً لما يعطيه البحث من ثمار في مجال إستنباط الأحكام نفياً وإثباتاً ، ولما كانت دائرة القياس متسعة عند الجمهور لتشمل القياس في : الأمور الدنيوية ، والأمور الشرعية ، والأمور العقلية ، والأمور اللغوية على اختلاف فيها ، آثرت أن اتكلم على كل من هذه الأمور على حدة بعضها يكون في الكلام على الحجية ، والبعض الآخر في الكلام على مجال القياس ، كي يتحقق الوضوح الذي آمل فيه ، وتظهر الثمار التي أرجوها والله من وراء القصد .

أولا : حجية القياس في الأمور الدنيوية :

قال الفتوحي : القياس حجة في الأمور الدنيوية غير الشرعية إتفاقا[1] ، وهو قول الإمام الرازي « وجاراه في حكاية الإتفاق بدر الدين الزركشي في حاشية العطار على جمع الجوامع[2] كما حكى الإتفاق أيضاً أبوعبد الله الحسين صاحب هداية العقول[3] ، وقد نازع البعض في حكاية الإتفاق ولم يأت بدليل على تلك المخالفة فكانت دعوى ينقصها الدليل .

والمقصود بالأمور الدنيوية هي التي لم يكن المطلوب بها حكما شرعيا كمداواة الأمراض والأغذية والأسفار والمتاجر ونحو ذلك مثال جريانه في ذلك ما إذا كان دواء هذا المرض ـ عقارا حارا ـ بفتح العين وتشديد القاف ـ وهو ما

(١) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ص ٣٢٨
(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٤١
(٣) هداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٤٦٨ .

يتداوى به من النباتات أو أصولها ، كأن يكون هذا العقار فيفقد ، فيأتي الطبيب بدواء يماثله في الحرارة ، لموافقة كل منهما لمزاج المرض المخصوص ، فالمقيس العقار الموجود ، والمقيس عليه العقار المفقود ، والعلة الجامعة بينهما هي : الحرارة المناسبة لهذا المرض المخصوص ، وحكمه نفع هذا الشيء لهذا المرض بإذن اللّه رب العالمين ، وكونه حجة أي من حيث الصناعة والتجربة التي قام بها الطبيب ، ويحتمل أن يكون حجة من قبل الشارع وضعها لإرشاد الخلق للإقدام على ما ينفعهم ، واتقاء ما يضرهم ، وعلى كل حال فليس الثابت بهذا القياس حكما شرعيا .

ثانيا : القياس في الشرعيات :

إختلف العلماء في حجية القياس في الأمور الشرعية وكان إختلافهم في مقامين :

المقام الأول : في الجواز العقلي وعدمه .

المقام الثاني :في الوقوع الشرعي وعدمه .

وسيأتي الكلام عليهما بالتفصيل إن شاء اللّه بعد تحرير محل النزاع .

فقد اتفقوا على أن القياس الذي مقدمتاه قطعيتان يكون حجة ويجب العمل به ، وإن كان بعضهم لا يسميه قياسا :

قال الحيدري : القياس الذي أنكره الشيعة الأمامية هو : مستنبط العلة أما منصوص العلة وهو : ما ثبت من الشرع علته ، وانحصر وجودها في الفرع فهذا حجة ، ولكن لا يسمى في عرف الشيعة قياسا ، لأنه مما ثبت حكمه بالسنة ، وإن سمي قياسا في إصطلاح الجمهور من أهل السنة[1] . وحكى العطار نقلا عن ابن السبكي في كتابه الأشباه والنظائر أنه عثر على رسالة لداود بن علي الأصفهاني لم ينكر فيها القياس الجلي وسماه استدلالا ، ولهذا نسب إليه في جمع الجوامع عدم إنكاره له .

(١) أصول الإستنباط للحيدري ص٢٧٣

وكذلك صرح القاضي البيضاوي في منهاجه ، بأن القياس الجلي وهو ما قطع فيه بنفي الفارق بين الفرع والأصل لا خلاف فيه ، إلا أنـه في حكاية أقوال المخالفين في الحجية أطلق النزاع ولم يقيده بغير الجلي ، لذلك إستدرك عليه الأسنوي بأن النقل عن داود قد اضطرب والظاهر أنه لا ينكر القياس الجلي[1] والقياس الذي مقدمتاه قطعيتان يأتي في ثلاث صور :

الصورة الأولى : أن تكون علة الأصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمائه .

فالصريح أن تكون العلة مذكورة في النص وينص اللفظ على عليتها ، كقوله عليه الصلاة والسلام بعد أن كان قد نهى الصحابة عن إدخار لحوم الأضاحي : كنت نهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة[2] أي بسبب ورود قوافل الأعراب على المدينة فقوله صلى اللّه عليه وسلم : « من أجل » نص في العلة التي لأجلها شرع الحكم الأول وهو النهي عن الإدخار .

وأما الإيماء فمثاله قوله صلى اللّه عليه وسلم حينما سئل عن سؤ ر الهرة - أي الباقي من شربها - إنه ليس بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات .

فقوله صلى اللّه عليه وسلم : « إنها من الطوافين » تنبيه وإيماء إلى العلة التي شرع من أجلها الحكم فيصح أن يقاس سؤر الفأرة عليها

الصورة الثانية : أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل ، وهو ما يعرف بالقياس الجلي ، مثل قياس ضرب الوالدين أو سبهما أو شتمهما على التأفيف في الحرمة ، لعلة جامعة بينهما وهي الإيذاء المستفاد من قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه وقد سبق أن قلنا إن هذا دلالة نص عند الحنفية ومفهوم موافقة أو فحوى الخطاب عند غيرهم .

---

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٤٣ ، الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٦ .
(٢) الحديث رواه مسلم . والدافة جماعة من الناس تنتقل من بلد لآخر سعيا للزاد .

وقد استبدل الغزالي الصورة الثانية بصورة أخرى وهي الحكم الوارد على سبب خاص[1] مثل : زنى ماعز فرجم ، وقطع سارق رداء صفوان .

فالفاء في المثال الأول تقتضي ربطا وتسببا وذلك مشعر بالتعليل ، وفي المثال الثاني علق الحكم باسم مشتق وهو السارق والحكم إذا علق بالمشتق يؤذنبعليةما منه الإشتقاق وهذا راجع إلى ما يعرف بتنقيح المناط وسيأتي إن شاء الله .

ولعل الأولى أن يلحق ما ذكره الغزالي بالصورة الأولى ويكون من الإيماء

الصورة الثالثة : القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم : قال الشوكاني : أعلم أنه قد وقع الإتفاق على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم[2] لأن مقدمتاه قطعية حينئذ مثل ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لماسألته الجارية الخثعمية وقالت : يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج ، إن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ قال : « أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه ذلك ؟ » قالت : نعم ، قال : « فدين الله أحق بالقضاء[3] » .

فقد ألحق رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ دين اللّه بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه .

ومثل ما روي أنه صلى الله عليه وسلم : قال لرجل من فزارة أنكر ولده لما جاءت إمرأته به أسود : « هل لك من إبل ؟ » قال : نعم ، قال : « ما ألوانها ؟ » قال : حمر ، قال : « هل فيها من أورق[4] » ، قال : نعم ، فمن أين ؟ قال : لعله نزعه عرق . قال صلى الله عليه وسلم : « وهذا لعله نزعه عرق »[5]

(١) المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٢٣١ وما بعدها .
(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٩٩
(٣) صحيح البخاري جـ ١ ص ٢١٨
(٤) الذي فيه سواد ليس فيه بحالك بل يميل إلى الغبرة . ومنه قيل للحمامة ورقاء .
(٥) رواه البخاري ومسلم .

قال المزني فأبان له بما يعرف أن الحمر من الإبل تنتج الأورق ، فكذلك المرأة البيضاء تلد الأسود[1]

وفيما عدا ذلك كان خلافهم في الجواز العقلي وفي الوقوع الشرعي وإليك تفصيل ذلك :

المقام الأول : الجواز العقلي :

كان للعلماء في جواز التعبد بالقياس عقلا وعدم جوازه ثلاثة أقوال :

القول الأول : يجوز التعبد بالقياس عقلا ، وإليه ذهب الأئمة الأربعة وجمهور علماء أهل السنة والجماعة .

القول الثاني :وجوب التعبد بالقياس عقلا وهو قول القفال الشاشي من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة ، واختاره القاضي أبو الخطار من الحنابلة[2] .

القول الثالث : إنه يستحيل عقلا التعبد بالقياس وهو قول الشيعة الإمامية وبعض المعتزلة ومنهم النظام .

إستدل للمذهب الأول : بأنه لا يمتنع عقلا أن يقول الشارع : حرمت الخمر لإسكارها ، فقيسوا عليها ما في معناها ، لأن هذا يتضمن رفع ضرر مظنون ، وهوواجب عقلا ، فالقياس واجب عقلا ، والوجوب يستلزم الجواز[3] .

أو يقال : إنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره ، وكل ما كان كذلك كان جائزا عقلا وهو المطلوب .

واستدل للقول الثاني : بأنه لو لم يكن واجباً لخلت كثير من الوقائع عن الأحكام ، وخلوها عن الأحكام باطل ، فيبطل ما أدى إليه ، وهو عدم

---

(١) مختصر المزني مع كتاب الأم للإمام الشافعي جـ ٨ ـ ص ٢١٤ .

(٢، ٣) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير للفتوحي ص ٣٢٦ .

وجوبها ، وإذا بطل عدم الوجوب ثبت الوجوب وهو المطلوب .

والجواب :

أولا : بالمنع: فإنا نمنع قولكم بخلو الوقائع عن الأحكام عند عدم الوجوب ، لأنه عند نفي الوجوب يوجد ما يسد مسده من الإباحة الأصلية - عند من يقول بها - وغيرها من الأمارات التي نصبها الشارع علامة على الحكم .

ثانياً : بالتسليم: فإنا لو سلمنا خلو الوقائع عن الأحكام كما زعمتهم ، فإنه يجوز التنصيص على حكم كل واقعة بالعمومات ، فلا خلو لأكثر الوقائع عن الأحكام كما تدعون[1] .

واستدل للقول الثالث : بأن القياس طريق غير مأمون من الخطأ ، والعقل يمنع من سلوك طريق غير مأمون من الخطأ : فالقياس ممنوع عقلا .

والجواب : أن منع العقل مطلقا ممنوع ، لأنه إذا كان الصواب راجحا ، فإن العقل لا يمنع ذلك ، لأن المظان الأكثرية النافعة لا تترك بالإحتمالات القليلة النادرة ، والقياس لما كان الصواب فيه راجحا ينبغي أن لا يترك .

ثم كيف يترك راجح الصواب ، وأكثر تصرفات العقلاء لفوائد غير متيقنة بالإستقراء ، فإن ربح التاجر من تجارته غير متيقن ، وعلم المتعلم من تعلمه غير متيقن ، ومع هذا لم يعرض الناس عن التجارة ، وكذلك لم يتخلفوا عن طلب العلم .

وأيضاً فإنه يترتب على قولكم هذا ترك العمل بظواهر النصوص ، لأنه طريق غير مأمون لوجود الإحتمال فيه ، فقولكم هذا باطل لأنه لا اعتبار

---

(١) التوضيح على التنقيح لصدور الشريعة جـ ٢ - ص ٥٣ ، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٣ ص ٢٧٨ ، سلم الوصول جـ ٤ ص ٢٧ ، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة جـ ٢ ص ٢٣٤ ، جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٤٣ ، مختصر ابن الحاجب جـ ٢ - ص ٢٤٨ .

لاحتمال عقلي لا يقوم عليه دليل .

وقد حكى البرماوي إستدلال المعتزلة فقال : ومنهم من منعه عقلا ، فقيل لأنه قبيح في نفسه فيحرم ، وقيل : لأنه يجب على الشارع أن يستنصح لعباده ، وينص لهم على الأحكام كلها وهذا على رأي المعتزلة المعلوم فساده[1] .

حصيلة ذلك :

إن القول بالجواز هو الأولى بالإعتبار لقيام الدليل عليه وما عداه فما هو إلا مجرد جدل ومناقشة بعيلة عن الواقع الذي قرروه في القياس[2] .

المقام الثاني : الوقوع الشرعي وعدمه :

كان للعلماء في وقوع التعبد بالقياس شرعا وعدمه خمسة مذاهب :

المذهب الأول : ذهب الجمهور من العلماء والمتكلمين إلى أن التعبد بالقياس واجب بالشرع ، وهؤلاء يقولون بجوازه عقلا .

المذهب الثاني : وذهب القفال الشاشي من الشافعية وأبو الحسين البصري من المعتزلة إلى أنه واجب بالشرع ، ويقولون إنه واجب بالعقل أيضاً ،ووافقهما في ذلك أبو بكر الدقاق[3]، ونسبه صاحب هداية العقول إلى المنصور بالله والشيخ الحسن وحفيده[4] .

المذهب الثالث : إن القياس يجب العمل به فيما تقدم من صور ، وفيما عداها يحرم العمل به وهو قول القاشاني والنهرواني .

المذهب الرابع : ذهب الظاهرية إلى أن التعبد بالقياس جائز عقلا ،

---

(١) شرح الكوكب المنير ص ٣٢٧ . وقوله على رأي المعتزلة المعلوم فساده أي من قولهم بوجوب الصلاح والأصلح على الله .

(٢) سلم الوصول جـ ٤ ص ٨ .

(٣) الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ـ ص٥

(٤) هداية العقول جـ ٢ ـ ص ٤٦٩

ولم يرد في الشرع ما يدل على العمل به ، واختاره الإمام الشوكاني[1] .

المذهب الخامس : المنع من التعبد به بطريق الشرع والعقل أيضاً ، وهو مذهب الشيعة الإمامية ، وجماعة من معتزلة بغداد : كيحيى الإسكافي ، وجعفر بن بشر ، وجعفر بن حرب ، ونسبه القاضي البيضاوي إلى النظام ونازعه الأسنوي في تلك النسبة وقال إنه يقول بمنعه في شريعتنا خاصة وهذا أمر ليس بكبير فائدة[2] .

والخلاصة في هذه المذاهب أنها ترجع إلى مذهبين :

الأول : الجواز العقلي والوقوع الشرعي وهو قول الجمهور .

الثاني : إنكار القياس سواء كان بطريق العقل فقط كما هو رأي البعض أو الشرع فقط كما هو رأي البعض الآخر أو الشرع والعقل كما هو رأي الشيعة الإمامية ومعتزلة بغداد والنظام .

وإليك الأدلة على هذا المنوال وقد سبق الجواب عن جواز إنكار القياس بطريق العقل فليلاحظ ذلك .

أولا : أدلة الجمهور :

إستدل الجمهور على حجية القياس بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة والمعقول :

أولا من الكتاب الكريم :

١ ـ قال تعالى :﴿ هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ، ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ، وقذف في قلوبهم الرعب يخربون

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٧٨ .

(٢) سلم الوصول للشيخ بخيت المطيعي جـ ٤ ـ ص ٩

بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ [1] .

فهذه الآية تدل على حجية القياس بعدة طرق وهي .

(أ) أن الاعتبار عام يشمل الإتعاظ بالغير ، وكل ما هو رد الشيء إلى نظيره ، بأن يلحق فرع بأصل ويثبت فيه حكمه بدليل أنه مشتق من العبور وهو التجاوز والتعدي ، ومنه قيل للدمعة عبرة لمجاوزتها العين ، وفي الإتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه ، وفي القياس مجاوزة من حكم الأصل إلى حكم الفرع ، ومع أن الآية سيقت في جلاء بني النضير فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

(ب) وقال شارح أصول البزدوي : أمرنا بالإعتبار وهو رد الشيء إلى نظيره كذا حكي عن ثعلب ومنه يسمى الأصل الذي يرد إلى النظائر عبرة ، ويقال اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أي سويته به في التقدير وهذا هو القياس فإنه حذو الشيء بنظيره فكان مأمورا به بهذا النص [2] .

وعلى هذا تكون الآية سبقت الإتعاظ فيثبت الإتعاظ بدلالة النص ، ولم تسق للقياس فيثبت بدلالة الإشارة .

(ج) أن الله تعالى قد ذكر في الآية قصة هلاكهم لاغترارهم بالشوكة والمنعة ، ثم أمر بالإعتبار مقروناً بالفاء ووجود الفاء بين القصة وبين الإتعاظ معناه أن القصة علة لوجوب الإتعاظ، لأن الفاء للتعليل بحسب العرف والدلالة اللغوية ، فتكون الآية دالة على الإتعاظ نصاً ، وعلى القياس بطريق الدلالة ، لأنه يكون المعنى فيها : إجتنبوا مثل هذا السبب وإلا نزل بكم ما نزل بهم [3] .

(د) أن اللّه سبحانه وتعالى لما ذكر سبب هلاكهم وما حل بهم عقب ذلك بقوله

---

(١) سورة الحشر آية ٢ .

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٣ ـ ٢٧٥ .

(٣) التوضيح على التنقيح جـ٢ ص ٥٤ ، مرآة الأصول جـ ٢ ـ ص ٢٧٨ ، فواتح الرحموت جـ ٢ ـ ص ٣١٣ .

جل شأنه : فاعتبروا يا أولي الأبصار، أي تعقلوا أو تفكروا فيما نزل بهؤلاء من العقاب واحذروا ما كان سبباً فيه فيحل بكم ما حل بهم ،فما جرى على النظير يجري على نظيره و بهذا تكون الآية دليلا على أن المسببات تابعة لأسبابها، فحيثما وجد المسبب وجد السبب ، والقياس بهذا المعنى فهو ترتيب المسبب على سببه أينما وجد ذلك السبب(١) .

الإعتراضات :

وقد اعترض على هذا الدليل بثلاثة أوجه :

الأول : لا نسلم أن المراد بالإعتبار هنا هو القياس الشرعي ، لعدم مناسبته لصدر الآية لأنه حينئذ يكون معناها يخربون بيوتهم بأيديهم . . الخ فقيسوا الذرة على البر وهذا في غاية الركاكة ولا يليق بالشرع(٢) .

قال ابن حزم : فأما قوله تعالى : « فاعتبروا » فلم يفهم أحد قط ، أن معنى إعتبروا : قيسوا ، والآية جاءت عقب قوله ـ سبحانه ـ يخربون بيوتهم فلو كان معناها قيسوا لكان أمراً لنا بأن نخرب بيوتنا كما أخربوا بيوتهم(٣) .

وأجيب عن ذلك بأن المراد بالإعتبار هو القدر المشترك بين القياس والإتعاظ وهو المجاوزة ، فإنها الإنتقال من شيء إلى آخر سواء كان إنتقالا من أصل إلى فرع كما في القياس أو من حال إلى آخر كما في الإتعاظ .

والمعنى حينئذ : أنا فعلنا بهم ما فعلنا فقيسوا الأمور أنتم يا أولي الأبصار فدخل فيه قياس أفعالنا على أفعالهم في وصول الجزاء فيحصل الإتعاظ ، وكذلك قياس الفروع على الأصول ، وهذا المعنى في غاية اللطافة

(١) محاضرات الشيخ الزفزاف ص ١٢ وما بعدها ألقيت بكلية دار العلوم .

(٢) الإبهاج جـ٣ ـ ص ٧ ، مختصر إبن الحاجب جـ ٢ ص ٢٤٨ .

(٣) أبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل لإبن حزم ص ٢٧ .

والبلاغة فكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه ، لا يلزم منه عدم مناسبته للقدر المشترك لما فيه من معنى الإتعاظ .

الثاني : سلمنا بالقدر المشترك بين القياس والإعتبار ، وهو المجاوزة ، فتكون أمراً كليا لأنه مشترك معنوي ، والأمر الكلي ليس أمرا بجزئي ، ولا يدل على جزئي بعينه إلا إن وجدت قرينة ولا قرينة هنا فلم يتم لكم المطلوب .

والجواب :

أنا نسلم أن الأمر بالكلي ليس أمرا بكل جزئي إلا إذا انضم إليه ما يفيد العموم كالقرينة مثلا ، وهنا وجدت القرينة الدالة على العموم وهي أمران :

(أ) صحة الإستثناء منه فإنه يصح أن يقال : إعتبروا إلا الإعتبار الفلاني مثلا ، ومن المعلوم أن الإستثناء معيار العموم فيكون قرينة عليه والأمر بالإعتبار الذي هو كلي يكون أمرا بكل جزئي .

وفي هذا الجواب ضعف لأن الإستثناء الذي يكون معيارا للعموم هو إخراج ما لولاه لوجب دخوله وهذا لا يصح هنا ، وإنما الذي يصح هنا هو إخراج ما لولاه لجاز دخوله ، وليس هذا بمعيار للعموم إذ لو كان معيارا للعموم لصح الحكم على كل مطلق بأنه عام وذلك باطل هكذا ذكر صاحب الإبهاج والشيخ بخيت[1] .

(ب) إن الذي اقتضى العموم ترتب الحكم على المسمى ، فإن هذا يقتضي أن علة ذلك الحكم هو ذلك المسمى ، فيكون علة الأمر بالإعتبار هي كونه إعتبارا ، فيلزم أن يكون كل إعتبار مأمورا به .

(١) شرح الأسنوي على المنهاج مع حاشية الشيخ بخيت جـ ٤ ص ١٣ حاشية العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٤٣ ، وحاشية الأزميري على المرآة جـ ٢ ص ٢٨١ ، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير جـ ٤ ص ٢١ .

وهذا الجواب ضعيف لأنه إثبات للقياس بالقياس وهو دور ، بيانه أن الآية أفادت وجوب إعتبار واحد وهو الإتعاظ مثلا ، وباقي الإعتبارات تكون بالحمل عليه لعلة كون الجميع إعتبارا كذا ذكره السبكي نقلا عن الصفي الهندي[1] .

ويمكن الجواب بعدم تسليم أن ذلك ليس بطريق القياس، إذ ليس أحد الإعتبارات أولى من باقي الإعتبارات حتى يجعل هذا أصلا وذاك فرعا ، وإذا ثبت التساوي بين جميع الإعتبارات فلا يمكن القياس فتعين أن تكون جميع الإعتبارات مستفادة بطريق النص فيكون أمرا بالقياس وهذا هو المطلوب .

وقال ابن السبكي : ويمكن أن يجاب أيضا : بأن الأمر بالماهية الكلية ، وإن لم يقتض الأمر بجزئياتها ، لكن يقتضي تخيير المكلف بالإتيان بكل واحد من تلك الجزئيات بدلا عن الآخر عند عدم القرينة المعينة لواحد منها أو لجميعها ، ثم التخيير بينها يقتضي جواز فعل كل واحد منها ، ويلزم من جواز ذلك فعل القياس ، ويلزم من جواز فعله شرعا وجوبه لأن القول بجوازه مع عدم وجوبه يعد خرقا للإجماع[2] .

الثالث : قالوا : إن الآية تدل على الأمر بالقياس ، ولكن لا يجوز التمسك بها ، لأنها إنما تفيد الظن ، لاحتمال أن يكون الأمر للندب ، والشارع إنما أجاز التمسك بالظن في المسائل العملية التي هي الفروع بخلاف الأصول كما هنا لزيادة الإهتمام بها .

وأجيب عن ذلك بأن هذه المسألة وإن كانت أصلية ، لكنها في حكم الفرع ، ألا ترى أن المقصود من كون القياس حجة ، إنما هو العمل به لا مجرد إعتقاده والعمليات يكفي فيها الظن ، فكذلك ما هو وسيلة إليها هذا هو الصواب في تقريره .

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٧ .
(٢) الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٧ .

٢ ـ قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى اللّه والرسول إن كنتم تؤمنون باللّه واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾[1] .

فالآية فيها أمر بطاعة اللّه والرسول ، وطاعتهما إنما تكون بامتثال أوامرهما واجتناب نواهيهما ، وقوله بعد ذلك : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى اللّه والرسول﴾ لا يصح أن يراد منه إتباع أوامر اللّه ورسوله ، واجتناب نواهيهما في المتنازع فيه ، لأن ذلك يكون تكرارا لا داعي له ، فلم يبق إلا أن يراد من الرد ، الوارد بصيغة الأمر إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص إذا اشتركا في علة واحدة ، وهذا هو القياس ، ولو قيل إن التكرار للتأكيد لقلنا إذا دار الأمر بين التأكيد والتأسيس لقدم التأسيس ، وعلى هذا يكون القياس مأمورا به وهذا ما ندعيه[2] .

٣ ـ قوله تعالى: ﴿فجزاء مثل ما قتل من النعم[3]﴾ فهذه الآية تدل على حجية القياس بوجهين :

(أ) إن اللّه تعالى قد أقام مثل الشيء مقام الشيء ، فدل ذلك على أن حكم الشيء يعطى لنظيره ، وأن المتماثلين حكمهما واحد ، وذلك هو القياس الشرعي .

(ب) أو يقال : لما أوجب اللّه سبحانه وتعالى المثل ووكل تحقيقه في شيء خاص إلى اجتهادنا ، ومن المعلوم أن الإجتهاد في ذلك يختلف ، فلم يكن فرق بينه وبين الإجتهاد القياسي المتنازع فيه ، كان هذا إذنا منه سبحانه وتعالى بالإجتهاد مطلقا ، فلزم من يقول بمشروعية الإجتهاد في تحقيق المناط ، أن

---

(١) سورة النساء آية ٥٩ .

(٢) أصول السرخس جـ ٢ ص ١٣٩ وما بعدها بتصرف يسير ، المحصول للرازي جـ ١ ص ١٤٢ .

(٣) سورة المائدة آية ٩ .

يقول بمشروعية الإجتهاد القياسي[1] .

وقد سبق في الباب الأول أن ذكرنا أن الشافعي حين سئل عن الفرق بين الإجتهاد والقياس قال انهما إسمان لمعنى واحد .

ثانيا : من السنة :

١ ـ بعث رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم معاذ بن جبل ـ رضي اللّه عنه ـ إلى اليمن قاضيا ، وقال له حين ذاك : كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب اللّه ، قال : فإن لم تجد في كتاب اللّه ؟ قال : فبسنة رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وسلم قال : فإن لم تجد في سنة رسول اللّه ولا في كتاب اللّه ؟ قال : أجتهد برأيي ولا آلو[2] ، فضرب رسول اللّه صلى الله عليه وسلم صدره ، وقال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله[3] » .

فالحديث فيه تصريح بتصويب النبي صلى اللّه عليه وسلم بالإجتهاد لمعاذ بن جبل ، والقياس نوع من الإجتهاد فيكون القياس مأمورا به ، فيكون حجة ويجب العمل بمقتضاه . وهذا هو المطلوب .

وقد اعترض على هذا الحديث من طريقين :

الطريق الأول : من جهة السند وهو : أن الحديث ضعيف لأنه رواه شعبة عن أبي عون ، عن الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة ، عن أناس من أهل حمص ، أصحاب معاذ بن جبل والحارث بن عمرو مجهول ، وأصحاب معاذ من أهل حمص مجهولون ، فلا يعتمد على هذا الاسناد في أصل

---

(١) نبراس العقول جـ ١ ص ٧٧ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠١ حيث اعترض على وجه الإستدلال ولم نطل الكلام بذكره .

(٢) لا آلو : أي أبذل جهدي ولا أقصر .

(٣) جامع الأصول جـ ١٠ ص ٥٥١ ، بدائع الفوائد جـ ١ ص ١٨٥ ، التلخيص والتعبير جـ ٤ ص ١٨٢ ، نصب الراية جـ ٤ ص ٦٣ ، الأم للشافعي جـ ٧ ص ٢٧٣ . واللفظ لأبي داود في سننه جـ ٣ ص ٤١٢ .

من أصول الشريعة[1] .

وأجيب عن هذا كما يلي :

١ ـ إن إجماع السلف والخلف على قبوله دليل على صحة معناه وإلا فكيف أجمعوا على قبوله إذا كان ضعيفا ، فإجماعهم على قبوله ليس إلا لصحة معناه ، هذا وقد اشتهر عند المحدثين ، أن لا معنى للطعن في الراوي بعد الحكم على الحديث بالصحة ، وهذا هو الشأن في هذا الحديث[2] .

٢ ـ إن الحارث بن عمرو رواه عن جماعة لا عن واحد ، وهذا أبلغ من الشهرة من روايةواحد سماه ، وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق أمر لا يخفى ، وليس فيهم متهم ولا كذاب ولا مجروح ، وقال بعض أئمة الحديث : إذا رأيت شعبة في إسناد حديث ، فأشدد يديك عليه ، وأثنى عليه آخرون بما لا يترك مجالا للشك في إمامته ، وعلو درجته في علم الحديث[3] .

٣ ـ وقال ابن حبان : ذكر الحارث بن عمرو في الثقات ، والعبرة في التجريح بالاإتفاق ، إذ قل من سلم عن الجرح .

٤ ـ قال أبو بكر الخطيب : وقد قيل : إن عبادة بن أنس ، رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة ، وله شواهد موقوفة على عمر بن الخطاب ، وابن مسعود ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس ، أخرجها البيهقي في سننه عقب تخريجه لهذا الحديث تقوية له[4] .

الطريق الثاني : من جهة المتن وهو :

(أ) أن تصويب النبي صلى اللّه عليه وسلم ، كان قبل نزول قوله تعالى :

---

(١) نبراس العقول جـ ١ ص ٨١ ، الأحكام لابن حزم جـ ٧ ص ٩٧٥ وما بعدها .

(٢) قمع أهل الزيغ والالحاد عن الطعن في تقليد أئمة الإجتهاد الشيخ الشنقيطي ص ٢٥ ، نبراس العقول جـ ١ ص ٨١ .

(٣) اعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ٢٠٢ ، السنن الكبرى للبيهقي جـ ١٠ ص ١١٣ .

(٤) المرجع السابق .

﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا[1] ﴾ .

فالآية أفادت إكمال الدين وتمامه فيكون القياس حجة قبل نزول الآية لكون النصوص غير وافية لجميع الأحكام ، بخلافها بعد إكمال الدين ، فإنها تكون وافية بجميعها ، وحينئذٍ فلا يكون القياس حجة لأن شرط فقدان النص في إجراء القياس لم يتحقق .

والجواب : إن التصويب دال على كونه مطلقا حيث لا ناسخ ، والآية ليست بناسخة له ، لأن المراد بالإكمال المذكور فيها إنما هو : إكمال الأصول التي يقاس عليها غيرها ، كشرب الخمر ، فإننا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة بل دلت عليها من حيث الجملة وعلى هذا يكون القياس محتاج إليه فيكون حجة وهو المدعي .

(ب) قالوا : لا دلالة في الحديث على الوقوع من غير معاذ فيكون ذلك خاصا به لا يتعداه إلى غيره .

والجواب : أن وقوع الاجتهاد منه كان باعتبار اجتهاده فيدل على وقوعه منه بعبارة النص وعلى غيره بدلالة النص .

٢ ـ ما روي أنه صلى اللّه عليه وسلم قال : لعن اللّه اليهود ، حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها[2] .

أفاد الحديث أنه صلى اللّه عليه وسلم حكم بتحريم أثمان الشحوم قياسا على أكلها المحرم بالنص وهذا هو القياس .

واعترض على هذا : بأن تحريم الشحوم الوارد في النص تحريم لجميع وجوه الإنتفاع ، فيكون تحريم الأثمان مستفادا من النص لا من القياس ، على نحو قوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل[3] ﴾ .

---

(١) سورة المائدة آية ٣ .

(٢) رواه البخاري ومسلم ، وجملوها : أذابوها .

(٣) سورة البقرة آية ١٨٨ .

وقوله سبحانه : ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا[1] ﴾ .

وقوله جل شأنه :﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم[2] ﴾ .

والجواب : أن التحريم المضاف إلى المأكول إنما هو تحريم لأكله ، كما أن التحريم المضاف إلى النساء تحريم للوطء كذلك التحريم المضاف إلى الدابة تحريم لركوبها ، قال الجمهور إن التحريم في كل شيء بحسبه ، وذلك هو المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق ، فيتعين أن يكون تحريم الأثمان بطريق القياس لا بالنص وهذا هو المطلوب[3] .

٣ ـ ما روي عنه عليه الصلاة أنه ذكر الحكم مقرونا بعلته ، والتعليل يفيد تعدي الحكم أينما وجدت العلة وذلك هو القياس .

قال صلى اللّه عليه وسلم : لما سئل من بيع الرطب بالتمر :أجاب : « أينقص الرطب إذا جف ؟ »

فقالوا : نعم ، فقال : « فلا إذن . »

وقوله صلى اللّه عليه وسلم : في حق المحرم الذي وقصته ناقته : « لا تخمروا رأسه ، ولا تمسوه طيبا ، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا »[5] .

وقوله عليه أزكى صلاة وأتم تسليم في حق شهداء أحد : « زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما ،اللون لون الدم والريح ريح المسك »[6] .

---

(١) سورة النساء آية ١٠ .
(٢) سورة النساء آية ٢ .
(٣) الإحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ١٢٢ طبعة صبيح ، نبراس العقول جـ ١ ـ ص ٩٠ .
(٤) رواه البخاري ومسلم من طرق متعددة .
(٥) رواه البخاري ومسلم .
(٦) بعض من قصة ذكرها البخاري في غزوة أحد .

وقوله صلى الله عليه وسلم ، في الصيد : « فإن وقع في الماء فلا تأكل منه ، فلعل الماء أعان على قتله[1] » .

واعترض على هذه الأحاديث فقالوا : لا يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة ، إلحاق غير المنصوص به لاشتراكهما في العلة إذ هو محل النزاع ، بل يجوز أن يكون التعليل لشيء آخر وهو بيان الباعث على الحكم ، ليكون أقرب إلى الإمتثال ولهذا جاز التعليل بالعلة القاصرة التي لا قياس عليها .

والجواب : أن الأصل في التعليل أن يكون لتعدية الحكم إلى مجال العلة ، وهذا لا ينافي قصد بيان الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الإمتثال[2] .

ثالثا : الإجماع :

أجمع صحابة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : على كثير من الأحكام بطريق القياس وإليك بعضا منها :

١ ـ صيد ما عدا الكلب من الجوارح قياسا على الكلب ، المستفاد من قوله تعالى :﴿ وما علمتم من الجوارح مكلبين[3] ﴾ .

٢ ـ قياس رمي المحصنين على رمي المحصنات في وجوب حد القذف على الرامي ، المستفاد من قوله تعالى :﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فأجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون[4] ﴾ .

٣ ـ قياس العبد على الأمة في تنصيف حد الزنا لورود الحكم فيها بقوله تعالى :

---

(١) رواه مسلم بمعناه من رواية عدى بن حاتم .
(٢) نبراس العقول جـ ١ ص ٩٠ وما بعدها ، الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٢٤ طبعة صبح .
(٣) سورة المائدة آية ٤ .
(٤) سورة النور آية ٤ .

﴿ فإذا أحصـن فإن أتين بفاحشـة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾[1] .

فدخل في هذا الحكم العبد قياسا على الأمة عند الجمهور[2] .

٤ ـ قياس صحابة رسول اللّه صلى الله عليه وسلم : الخلافة على الامامة في الصلاة لأبي بكر وقولهم في ذلك : رضيه رسـول اللّـه صلى اللّـه عليه وسلم : لديننا أفلا نرضاه لدنيانا .

٥ ـ قياس علي بن أبي طالب كرم اللّه وجهه شارب الخمر على القاذف وقوله : « إنـه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى إفترى ، والمفتـري حده ثمانون »[3] .

قـال الشاطبـي في هذه المسألـة : إن الشرع يقيم الأسبـاب في بعض المواضع مقام المسببات ، والمظنة مقام الحكمة ـ يعني الإفتراء[4] .

فهذه الأحكام وغيرها ثبتت بطريق القياس أمام الصحابة رضوان اللّه عليهم دون نكير من أحد فكان إجماعا على وجوب العمل بالقياس عند عدم النص وهذا هو المطلوب .

قال أكثر العلماء إن إجماع الصحابة على العمل بالقياس يعد أقوى الأدلة على ثبوت حجيته ووجوب العمل به .

وقد اقتصر إبن الحاجب على الإحتجاج به وهو ما سار عليه إمام الحرمين في كتابه برهان[5] .

---

(١) سورة النساء آية ٢٥ .

(٢) تفسير القرطبي جـ ٦ ص ٢٩٧ وما بعدها ، نيل الأوطار جـ ٧ ص ٣٢ .

(٣) الإعتصام للشاطبي جـ ٢ ص ٢٩١ وما بعدها .

(٤) الإعتصام للشاطبي جـ ٢ صـ ٢٩١ وما بعدها .

(٥) الإحكام للآمدي بتحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي جـ ٤ ص ٤٠ ، مختصر ابن الحاجب جـ ٢ صـ ٢٥٣ ، البرهان لإمام الحرمين جـ ٢ ص ١٦٨ مخطوط .

الرابع المعقول :

إستدل الجمهور على حجية القياس بالمعقول ، والمراد بالمعقول هو أن القياس معقول المعنى ، وليس المراد منه أن العقل لو خلي ونفسه يحكم بأن العمل بالقياس واجب وإن لم يرد الشرع به .

وعلى هذا نصوغ دليل المعقول هكذا : أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم في الأصل معللا بعلة ، وأن هذه العلة وجدت بعينها في الفرع ، حصل للمجتهد بالضرورة ظن ثبوت حكم الأصل في الفرع ، وهذا الظن يعرف بأنه إدراك الطرف الراجح ، إلا أن هذا الظن يستلزم ما يقابله وهو الوهم أي عدم الحكم ويعرف بأنه إدراك الطرف المرجوح فهل يعمل المجتهد بما ظنه أو بما توهمه ؟

توضيح ذلك : مثلا إذا غلب على ظن المجتهد أن حرمة الخمر معللة ، وأن علة تلك الحرمة هي الإسكار ، ثم وجدها بعينها في النبيذ ، حصل له بالضرورة ظن ثبوت الحرمة في النبيذ، وحصول الظن بذلك الثبوت مستلزم للوهم بعدم ثبوت ذلك الحكم.

إذاً فثبوت الحرمة في النبيذ وعدمها نقيضان ، وحينئذ أمام المجتهد أربعة أمور :

(أ) أن يعمل بهما أي بالظن والوهم معا .

(ب) أن لا يعمل بهما .

(جـ) أن يعمل بالوهم ويترك الظن فلا يعمل به .

(د) أن يعمل بالظن ويترك الوهم فلا يعمل به.

الثلاثة الأول باطلة وبيان بطلانها كما يلي :

أما الأول فلما يلزم عليه من اجتماع النقيضين معا ، واجتماع النقيضين معا محال .

وأما الثاني فلما يلزم منه من ارتفاع النقيضين وخلو الشيء عن النقيضين محال .

وأما الثالث فلما يلزم عليه من العمل بالضعيف الذي هو المرجوح وهو الوهم ، وترك العمل بالقوي الذي هو الظن وهو الراجح وهذا ممتنع شرعا وعقلا .

فلم يبق إلا الأمر الرابع وهو العمل بالظن وترك العمل بالوهم ولا معنى لوجوب العمل بالقياس سوى هذا .

أدلة المنكرين لحجية القياس :

إستدل المنكرون لحجية القياس بالكتاب الكريم والسنة النبوية والإجماع والمعقول :

وإليك الكلام على كل من ذلك بتفصيل :

أولا : من القرآن الكريم :

- قال اللّه تعالى :﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي اللّه ورسوله ﴾[1] .

ذكر ابن كثير هذه الآية وبعدها آيتين ثم قال : « هذه آيات أدب اللّه بها عباده المؤمنين ، فيما يعاملون به الرسول صلى اللّه عليه وسلم ، من التوقير والإحترام ، والتبجيل والإعظام ، فقال : تبارك وتعالى :﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي اللّه ورسوله ﴾ أي لا تسرعوا في الأشياء بين يديه - أي قبله - بل كونوا تبعا له في جميع الأمور[2] .

قال المنكرون في وجه الإستدلال : الآية أفادت النهي عن التقدم على

(١) سورة الحجرات آية ١ .
(٢) تيسير العلي القدير لإختصار تفسير إبن كثير جـ ٤ - ص ٨٨

اللّه وعلى رسوله ، والقول بالقياس تقدم على اللّه ورسوله لأنهما لم يقولا به فيكون منهيا ـ عنه وهو المطلوب .

والجواب : أنا لا نسلم أن اللّه ورسوله لم يأمرا به ، بل إنهما أمرا به كما دلت على ذلك الأدلة السابقة وإذا كان اللّه ورسوله أمرا به فليس في العمل به تقديم عليهما .

وأيضاً فإننا لا نجري القياس فيما فيه نص من كتاب أو سنة حتى يصح الإتهام بتقديمه عليهما ، بل نقول بجريان القياس فيما ليس فيه نص وليس في هذا تقديم .

٢ ـ قال تعالى : ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾(١) .

وجه الإحتجاج : أن الآية أفادت أن الحكم لا يكون إلا بقرآن أو سنة لأنهما المنزلان من عند الله وعلى هذا يكون الحكم بالقياس حكم بغير ما أنزله اللّه تعالى ، وكل حكم لم ينزله اللّه تعالى ،يكون ابتداعاً وخللاً في الدين وهذا منهي عنه فالقياس منهي عنه وهو المطلوب .

ويمكن أن يجاب على هذا بما أجبنا به على الدليل الأول .

٣ ـ قال تعالى ﴿ ما فرّطنا في الكتاب من شيء ﴾(٢) وقال سبحانه : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ﴾(٣) وقال جل ذكره ﴿ ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ﴾(٤) على قراءة الرفع ، على أنه مبتدأ ، وجه الإحتجاج أن هذه الآيات قررت أن القرآن الكريم إشتمل على جميع الأحكام ، فلا توجد حاجة لغيره لإثبات الأحكام كالقياس مثلا ، لأن القرآن لم يترك حكما إلا وقد بينه ، وما ذكر الرطب واليابس ، لخصوصهما بل المراد التعميم ، كما نفهم من

(١) سورة المائدة آية ٤٩
(٢) سورة الأنعام آية ٣٨
(٣) سورة النحل آية ٧٩
(٤) سورة الأنعام آية ٥٩

قولنا : ما ترك فلان من رطب ولا يابس إلا جمعه ، وعلى هذا فلا حاجة للقياس .

أو نقول : القرآن الكريم قد اشتمل على جميع الأحكام ، وحينئذ يكون حكم القياس بين أمرين : إما أن يوافق القرآن الكريم فيكون عبثا ولا حاجة له ، وإما أن لا يوافقه فيكون باطلا وهو المطلوب .

قال ابن مسعود في تفسير قوله تعالى : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ﴾ قد بين لنا في هذا القرآن ، كل علم ، وكل شيء ، فإن القرآن إشتمل على كل علم نافع ، من خير ما سبق ، وعلم ما سيأتي ، وكل حلال وكل حرام[1] .

والجواب : بالنسبة للآية الأولى والثالثة لا نسلم أن الكتاب فيهما هو القرآن الكريم ، وإنما المراد به اللوح المحفوظ، وعلى هذا تكون الآيتين في غير محل النزاع .

ولو سلمنا أن المراد بالكتاب هو القرآن الكريم كما في الآية الثانية فليس فيها دلالة على مطلوبكم ، لأن القرآن لم يشتمل على أحكام كل جزئية بطريق النص ، يؤ يد هذا الواقع فإننا لم نجد فيه عدد ركعات الصلوات ، ومقدار الزكاة ، وكيفية الحج ، وكل ذلك بينته السنة ولم يأت نص في القرآن على ذلك .

ثم لو سلمنا أن فيه النص على حكم كل جزئية فما فائدة السنّة حينئذ ؟

والأولى بهذه الآيات أن يقال فيها : إن القرآن قد اشتمل على جميع الأحكام في الجملة ، سواء أكان بواسطة كالإجماع والقياس وغيرهما ، أم بغير واسطة وهو المنصوص عليه .

قال القرطبي في تفسير قوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » أي اللوح المحفوظ فإنه أثبت فيه ما يقع من الحوادث . وقيل : أي في القرآن ما

(١) تيسير العلي القدير لاختصار تفسير إبن كثير جـ ٢ ـ ص ٤٩٣

تركنا شيئا من أمر الدين ، إلا وقد دللنا عليه في القرآن ، إما دلالة مبينة مشروحة ، وإما مجملة يتلقى بيانها من الرسول عليه الصلاة والسلام ، أو من الإجماع ، أو من القياس ، الذي ثبت بنص الكتاب ، قال اللّه تعالى : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ وقال : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾[1] وقال : ﴿وماآتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[2] فأجمل في هذه الآية وآية النحل ، ما لم ينص عليه مما لم يذكره، فصدق خبر اللّه بأنه ما فرض في الكتاب من شيء إلا ذكره ، إما تفصيلا وإما تأصيلا إنتهى كلام القرطبي »[3] .

٤ ـ قال تعالى : ﴿ ولا تقفُ ما ليس لك به علم﴾[4] وقال سبحانه : ﴿وأن تقولوا على اللّه ما لا تعلمون﴾[5] وقوله : ﴿ وإن الظن لا يغني من الحق شيئا﴾[6] .

ووجه الإحتجاج : أن الآية الأولى والثانية فيهما نهي صريح عن التكلم بغير علم ، أو أن يتبع الإنسان ما ليس له به علم قال إبن كثير في تفسير الآية الأولى « ولا تقف أي لا تقل ما ليس لك به علم أي لا تقل رأيت ولم تر ، وسمعت ولم تسمع ، وعلمت ولم تعلم »[7] وإذا كان القرآن نهى عن اتباع غير العلم فكأنه نهى عن الظن ، والقياس من الظن ، فيكون منهيا عنه وهذا بدلالة المفهوم .

ويمكن أن يقال في وجه الإحتجاج أيضا إن اللّه تعالى نهى عن إتباع غير العلم ، والقول بغير علم ، كما نهى عن اتباع الظن فذكر في معرض

---

(١) سورة النحل آية ٤٤

(٢) سورة الحشر آية ٧

(٣) تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن سورة الأنعام ص ٢٤١٧ طبعة الشعب .

(٤) سورة الإسراء آية ٣٦

(٥) سورة البقرة آية ١٦٩

(٦) سورة النجم آية ٢٨

(٧) تيسير العلي القدير لاختصار تفسير إبن كثير جـ ٢ ـ ص ٥٣١

الإستهجان المتبعون للظن وأن هذا الظن لا يغنهم من الحق شيئا والقياس من الظن فيكون منهيا عنه بطريق المنطوق .

والجواب : أن النهي عن إتباع غير العلم فيما يكون العلم واليقين ضرورة له كالاعتقاديات ووجوب الصلاة والزكاة ونحوها ، أما ما يكون طريقه الظن فإنه يكفي فيه ذلك والرسول صلى اللّه عليه وسلم عمل بالظن .

فقد روى مسلم عن أم سلمة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأقضي به على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له به قطعة من النار »[1] .

وقال الصاوي في حاشيته عند تفسير قوله تعالى : « وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، فتحصل أن الأمور الإعتقادية كمعرفة اللّه تعالى ، ومعرفة الرسل ، وما أتوا به ، لا بد فيها من الجزم المطابق للحق عن دليل ، ولا يكفي فيها الظن ، وأما الأمور العملية كفروع الدين فيكفي فيها غلبة الظن »[2] .

وقال القاضي البيضاوي جوابا على هذا الإستدلال : « الحكم مقطوع والظن في طريقه »[3] .

وشرحه أستاذنا الشيخ عيسى منون فقال : إن المراد بالحكم المقطوع هو حكم الفرع الذي ثبت بالقياس الأصولي ، وأن المراد بطريقه المظنون هو نفس القياس الشرعي ، فإنه طريق ظني كما هو واضح .

ومعنى كلامه هذا أن يقال : أجمعت الأمة على أن الحكم المظنون للمجتهد المستنبط من الدليل الظني حكم اللّه قطعا للمجتهد ، أ هـ[4] .

(١) صحيح مسلم جـ ٣ ص ـ ١٣٣٧ وما بعدها . كتاب الأقضية .
(٢) حاشية الصاوي على الجلالين جـ ٤ ـ ص ١١٠
(٣) الإبهاج حاشية على المنهاج للبيضاوي جـ ٣ ص ١١
(٤) نبراس العقول للشيخ عيسى منون جـ ١ ص ١٤٩

ثم إن لنا معارضة هؤلاء النفاة بالمثل فنقول : سلمنا لكم النهي عن العمل بالظن ، فما قولكم في ظاهر الكتاب الكريم والسنة النبوية ؟ وهما ظنيان ؟ فما هو جوابكم فهو جوابنا . وأعتقد أنه لا يقول عاقل بعدم العمل بهما لأنهما ظنيان . وبهذا يثبت أن القياس حجة ويجب العمل به في الشرعيات .

ثانياً : من السنة :

١ ـ ما روى يحيى بن عروة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي اللّه عنها ، أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال : « ما هلكت بنو إسرائيل حتى كثر فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم ، فأخذوا في دينهم بالمقاييس فهلكوا وأهلكوا » .

٢ ـ ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال : قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : « تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب ، وبرهة بالسنة ، وبرهة بالقياس ، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا »[1] .

فالحديث الأول فيه ذمهم بسبب القياس الذي استعملوه في دينهم ، فمن فعل مثل ما فعلوا فقد استحق الذم من اللّه تعالى ولا يكون الذم إلا بسبب إستعمال القياس ، فيكون القياس منهيا عنه وهو المطلوب .

والحديث الثاني المقصود به أن تعمل هذه الأمة مرة بكتاب اللّه تعالى ، ومرة بالسنة إذا لم يوجد كتاب ، ومرة بالقياس إذا لم يوجد كتاب ولا سنة ، فإذا فعلوا ذلك وعملوا بالقياس ، إذا لم يوجد كتاب ولا سنة فقد ضلوا ، وسبب ضلالهم عملهم بالقياس فيكون منهيا عنه وهو ما ندعيه .

(١) الفقيه والمتفقة لأبي بكر البغدادي الخطيب جـ ١ ص ١٧٩ وما بعدها ، ملخص إبطال القياس ص ٤٣ وما بعدها ، الأحكام لابن حزم جـ ٨ ص ٢٥

والجواب على هذا الإستدلال بطريقين :

الأول طريق الإجمال : وهو أن هذه الأحاديث معارضة لما ثبت في أمره صلى اللّه عليه وسلم معاذا بالإجتهاد ومن الإجتهاد القياس ، وأيضاً فإنها تعارض ما ثبت عنه صلى اللّه عليه وسلم من إستعمال القياس في الأحكام وقياسه دين اللّه تعالى على دين العبد ، وبما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال : هششت فقبلت وأنا صائم ، فجئت رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فقلت : لقد صنعت اليوم أمرا عظيماً، قال وما هو؟ قلت: قبّلت وأنا صائم ، فقال: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قلت : لا بأس . فقال صلى الله عليه وسلم : ففيم ؟[1] فالأحاديث الدالة على حجية القياس جمعت أمرين : قول الرسول صلى اللّه عليه وسلم وفعله ، وأحاديث النهي عن القياس ليس فيها إلا قوله صلى اللّه عليه وسلم ولا شك أن ما حوى القول والفعل يكون أقوى مما حوى القول فقط، وبهذا يترجح القول بحجية القياس.

أو نقول : إن أحاديث النهي يجب حملها على القياس الفاسد وهو الذي لم يستجمع الشروط ولم يستند إلى دليل ، وأحاديث الحجية يجب حملها على القياس الصحيح وهو الذي ندعيه ويكون ذلك عملا بالدليلين وهو خير من إهمالهما أو إهمال أحدهما .

ثانياً : طريق التفصيل :

ففي الحديث الأول قال الأزميري « أراد بالسبايا : الجواري فولدت لهم أولادا ليسوا بنجباء ، فصدر منهم ما يفضي إلى الضلال وهو القياس ، فكان القياس من الضلال »[2] .

ومعنى هذا : أنهم لم يعرفوا الأشباه ، ولم يدركوا الأمثال ونظائرها ، بل قاسوا بالهوى والتعصب كما فعلوا في الشحوم حين حرمها اللّه عليهم

(١) الحديث رواه أحمد وأبو داود والنسائي وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم .
(٢) حاشية الأزميري على شرح المرقاة جـ ٢ ص ٢٨٣ ، التلويح على التوضيح جـ ٢ ص ٥٤ .

فجملوها وباعوها ، وما هذا إلا ضلال لا يقول به عاقل وعلى هذا فالقياس الذي يجري حسب أمر الشارع لا غضاضة فيه وهو المراد بإثبات الحجية .

كل هذا على فرض صحة الحديث لكن الحديث لم يصح فقد قال فيه إبن معين إن فيه «سويداً» وهو حلال الدم ، وقال الإمام أحمد : إنه متروك الحديث ، وقال الشهاب البوصيري : إنه ضعيف .

وفيه أيضاً ابن أبي الرجال وهو متروك عند النسائي : ومنكر الحديث عند البخاري ، قال البخاري كل من قلت فيه : منكر الحديث فلا تحل الرواية عنه[1] .

والحديث الثاني لا تقوم بمثله حجة ، لأن في بعض رواته من كذبه إبن معين، وترك أبو حاتم حديثه، وقال أبو زرعة ليس هو عندي ممن يكذب، وإنما كان يوضع له الحديث فيحدث به . وقال ابن السبكي : والحديث المشار إليه لا تقوم بمثله الحجة لأن راويه جبارة بن المغلس وهو ضعيف[2] .

٣ ـ روى نعيم بن حماد أن الرسول صلى اللّه عليه وسلم قال : « تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة ، أعظمها فتنة على أمتي ، قوم يقيسون الأمور برأيهم ، فيحلون الحرام ، ويحرمون الحلال »[3] .

فالحديث فيه ذم لاتباع القياس والعمل به ، بل جعل القائلين به أخطر على الأمة من أي خطر وفي هذا بطلان لقول كل من يقول بالقياس .

والجواب أن هذا الحديث ساقط عند أهل العلم جميعاً ، فقد سئل يحيى ابن معين عن هذا الحديث فقال : ليس له أصل ، فقيل له : ونعيم بن حماد ؟ قال ثقة ، فقيل : كيف يحدث ثقة بباطل ؟ قال شبه له[4] .

---

(١) الرفع والتكميل في الجرح والتعديل لعبد الحي اللكنوي بتعليق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ص ١٢٩ وما بعدها .

(٢) نبراس العقول جـ ١ ص ١٥١ وما بعدها .

(٣) الأحكام لابن حزم جـ ٧ ص ١١٣

(٤) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي جـ ١٣ ص ٣٠٧ وقد أطال الكلام فيه

٤ ـ ما روى البخاري ومسلم : أن النبي صلى اللّه عليه وسلم قال : « إن اللّه فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، ونهي عن أشياء فلا تنهكوها ، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها[1] .

فهذا الحديث وضع أمور الخلق في ثلاثة أشياء : أمور واجبة ، وأمور حرام ، وأمور مسكوت عنها لا هي بالحرام ولا هي بالحلال رحمة بالعباد ، ونهاهم عن السؤال عنها . فلو قلتم بالقياس فلا يكون مجراه إلا ما هو مسكوت عنه ، ويترتب عليه أن يلحق المسكوت عنه بالحرام فيكون حراما بعد أن كان مباحا . وفي هذا تحريم لما أحله اللّه بالسكوت عنه ، أو يلحق المسكوت عنه بالواجب فيكون فعله واجبا يأثم لتركه بعد أن كان مباحا ، وعليه فالقياس يؤدي إلى تحريم الحلال ، وإيجاب المباح وهذا خلاف الشرع لأن الحاكم هو اللّه رب العالمين .

والجواب أن المجتهد ما هو إلا مظهر للحكم ، وذلك لأن الشارع لما علل الحكم في المنصوص على حكمه ، جعل بهذا التعليل سريان حكمه فيما لا نص فيه ، فكان ما لا نص فيه محكوم فيه معنى ، بحكم اللّه رب العالمين ، فلم يأت القياس بحكم جديد حتى يصح ما قلتموه ، وإنما هو في الواقع محكوم فيه ولا يظهر هذا الحكم إلا إجراء القياس فيكون حجة[2] .

ثالثا : الإجماع :

أولا : إجماع الصحابة :

فقد روي أن عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه قال : «إياكم وأصحاب الرأي ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا » .

---

(١) الأحكام لابن حزم جـ ٧ ص ٢١٥

(٢) المستصفى جـ ٢ ص ٢٥٨ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣١٤ ، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار جـ ٢ ص ١١٨

وفي رواية أخرى أنه قال على المنبر : « ألا إن أصحاب الرأي أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا ، ألا وإنا نقتدي لا نبتدي ، ونتبع ولا نبتدع ، ما نضل ما تمسكنا بالأثر» .

وفي رواية أخرى عنه أيضا قال : إياكم ومجالسة أصحاب الرأي ، فإنهم أعداء السنة ، أعيتهم السنة أن يحفظوها ، ونسوا الأحاديث أن يعوها ، وسئلوا عما لا يعلمون ، فاستحيوا أن يقولوا لا نعلم ، فأفتوا برأيهم فضلُّوا وأضلوا كثيراً ، وضلوا عن سواء السبيل ، إن نبيكم لم يقبضه اللّه حتى أغناه اللّه بالوحي عن الرأي ، ولو كان الرأي أولى من السنة ، لكان باطن الخفين أولى بالمسح من ظاهرهما .

وروي عن مجاهد أن عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه نهى عن المكايلة يعني المقايسة .

وروي عن ابن مسعود أنه قال : لا يأتي على الناس يوم إلا والذي بعده أشد منه ، أما إني لا أعني أن يوما خير من يوم ، ولا شهرا خير من شهر ، ولا عاما خير من عام ، ولا أميرا خير من أمير ، ولكن ذهاب قرائكم وعلمائكم ، ثم يبقى قوم يقيسون الأمور برأيهم .

وروي عن ابن مسعود أيضا أنه قال : إنكم إن عملتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيرا مما حرم عليكم ، وحرمتم كثيرا مما أحل لكم .

وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه لقي جابر بن يزيد فقال له يا جابر إنك ستستفتى ، فلا تفتين إلا بكتاب ناطق . أو سنة ماضية ، فإنك إن فعلت غير هذا هلكت وأهلكت .

وروي عن مسروق بن الأجدع أنه سئل عن مسألة فقال : لا أدري فقالوا : قس لنا برأيك ؟ قال : أخاف أن تزل قدمي .

وروي عن الشعبي أنه كان يقول : إياكم والمقايسة ، والذي نفسي بيده لئن أخذتم بالمقاييس لتحلن الحرام ، ولتحرمن الحلال ، ولكن ما بلغكم عن

أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فاعملوا به .

وروي عنه أيضاً أنه سئل عن مسألة فقال: لا أدري ولكن احفظ عني ثلاث ؛ لا تقل لما لا تعلم إنك تعلم، ولا تقل لشيء قد كان لو لم يكن، ولا تجالس أصحاب القياس فتحل حراما أو تحرم حلالاً[1] .

فهذه الآثار في ذم القياس قيلت بمحضر من الصحابة من غير نكير فكان إجماعا منهم على إنكار القياس فلا يكون حجة وهو المطلوب .

والجواب : أنه وردت في الرأي آثار تذمه ، كالذي إستشهد له النافي لحجية القياس وآثار تمدحه كالمراد من قول أبي بكر رضي اللّه عنه حين سئل عن الكلالة فقال : أقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن اللّه ، وإن يكن خطأ فمني ، الكلالة : غير الوالد والولد[2] .

وهو المراد بقول ابن مسعود رضي اللّه عنه في المفوضة أقول فيها برأيي وقول عمر بن الخطاب لكاتبه : قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب ، وقول عثمان بن عفان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج : إنما هو رأي رأيته ، وقول علي بن أبي طالب في أمهات الأولاد : اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يبعن[1] .

والمراد من الرأي عند المثبتين والنافين لحجية القياس . القياس :

وقد ثبت عن الصحابة ذم الرأي وانعقد الإجماع على ذلك . وصار دليلا للنافي لحجية القياس كما ثبت مدح الرأي عن صحابة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ، وعملوا به في كثير من الوقائع ، وانعقد الإجماع على ذلك ، وأصبح دليلا قويا للمثبتين لحجية القياس، ولا يمكن أن يتوارد النفي والإثبات على محل واحد فما بالك بانعقاد اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على حكمين متنافيين؟ أعتقد أنه لا يقول بذلك عاقل، من هنا وجب

---

(١) الأحكام لابن حزم جـ ٧ ـ ص ٢١٧ وما بعدها .

(٢) اعلام الموقعين جـ ١ ص ٦١ وما بعدها .

حمل إجماع ذم الرأي على القياس الفاسد وهو القول بالهوى والتشهي لمعارضته النصوص ، أو كان صادرا عمن ليس أهلا للإجتهاد ، أو لم تتوافر فيه الشروط التي اعتبرها أهل السنة والجماعة لإجراء القياس . كما وجب حمل إجماع مدح الرأي على استعمال القياس الصحيح في استنباط الأحكام الشرعية وهو المستجمع للشروط التي استوحاها العلماء من أقيسة الرسول صلى اللّه عليه وسلم ، وأقيسة صحابته رضوان اللّه عليهم أجمعين .

ثانياً : إجماع العترة[1] :

واحتج الشيعة الإمامية على إنكار القياس بإجماع العترة على إنكاره ، قالوا نعلم بالضرورة أن مذهب أهل البيت إنكار القياس حيث انعقد إجماعهم على ذلك ، قال الشيخ الحيدري :

ومذهب أهل البيت معلوم متواتر عنهم ، قد نقله الخلف عن السلف في رد القياس ، ورد من قال به بلهجات شديدة[2] .

وقال الشيخ محمد رضا المظفر في الإحتجاج لإنكار القياس : ونحن يكفينا إنكار علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار في الحديث النبوي المعروف ، وإنكاره معلوم من طريقته ، وقد رووا عنه قوله : « لو كان الدين بالرأي لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره » وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف ، الذي لا مدرك له إلا القياس أو الإستحسان[3] .

والجواب : وأجاب الإمام يحيى الزيدي على ذلك فقال : إن أكثر أهل البيت عليهم السلام ، قائلون بالقياس ، فلو ادعينا إجماعهم على العمل به

---

(١) عترة الشخص هم أقاربه الأدنون والمراد بهم هنا : علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء وابناهما الحسن والحسين .

(٢) أصول الإستنباط للسيد علي تقي الحيدري جـ ٢٦٢ منشورات مكتبة أهل البيت العامة .

(٣) أصول الفقة للشيخ محمد رضا المظفر جـ ٣ ص ١٧٨ مطبعة دار النعمان بالنجف .

لكنا أسعد حالا منهم ، كيف لا وعلي عليه السلام هو المعلم الأول ، ولا يخفى عمله بالقياس، وكذا من بعده من الأئمة ، فمن القدماء علي بن الحسين وولده زيد بن علي ، ومحمد بن عبد اللّه ، وأخواه أدريس وإبراهيم وغيرهم .

ومن المتأخرين : الهادي إلى الحق والناصر ، والسيدان الأخوان ، والمنصور باللّه ، فإن لهؤلاء في تقرير القياس وإيضاح معالمه اليد البيضاء ، ومن أراد الإطلاع على مصداق ذلك فعليه بالمجزي لأبي طالب ، وكتاب صفوة الإختيار للمنصور باللّه ، فإنه يجد فيهما تفصيلا لمجمله ، ومفتاحا لمقفله ، ولقد اختص المنصور برواية أدلة القياس وتحصيلها . وجمع مقالات المنكرين وردها ، وأفرد على كل واحدة منها مقالا بحيث إذا اطلع عليه الناظر وفكر فيه المفكر ، وسلم طبعه من الحسد ، وخلع عن عنقه ربقة الهوى ، علم قطعا أنه كلام من أحاط علما بحقائق الأصول وخفيها ، وتقدم في معرفة المذاهب مستوفيا على واضحها وجليها .

فلو كان لأحد من أئمتنا ممن سبق أو تأخر ، مقالة في رد القياس وإنكارها ، لنقلها ولردها بالأدلة كما فعل في غيرها وتأولها ، فكيف يقال بأن أحدا من ائمة السابقين أنكر القياس وحجره كلا وحاشا .

ومن قعد به العجز أو تأخرت همته عن الإطلاع على كلامهم في الأصول ودقائقها ، فعليه بالوقوف على أوضاعهم الفقهية ، ومضطرباتهم الإجتهادية عبادة وغيرها ، فإنه يعلم بذلك أكبابهم على تحصيل أكثر المسائل بالأقيسة المعنوية، وتعليقها بالأوصاف الشبهية ، وما يجري منهم في أثناء المحاورات ومكالمة الخصوم من رد أقيستهم ، إنما كان لضعيف تلك الأقيسة لا لإنكارهم لقاعدة القياس ، ومن أعظم أئمتنا في مكالمة الخصوم ، وأكثرهم غوصا وتبحرا في العلوم ، الإمام أبو طالب عليه السلام ، فإنه شاد أقيسة المخالفين بالاعتراض ، وحل عراها مقارعة بالأسلحة النظرية . وملاحظة للزوم المضائق الجدلية، فمن هذه حاله كيف يقال إنه منكر للقياس، هذا لا يتسع له عقل أ هـ[1] .

---

(١) أنظر هداية العقول جـ٣ ج ـ ٤٧٠ بالإحالة على كتاب القسطاس من باب الرد على نفاة القياس

رابعاً : الإستدلال بالمعقول :

أولا : قالوا القياس مفاده الظن . والظن يختلف من شخص لآخر فيكون مفاده الاختلاف والتعارض والتناقض .

وعلى هذا يلزم أن يكون للحادثة حكمين أحدهما الحل والآخر الحرمة أو أن المرأة يحل الزواج بها في نظر مجتهد ، ويحرم الزواج منها في نظر مجتهد آخر ، ولا شك أن هذه صورة لا تنتج إلا من القول بحجية القياس وإذا كان اللّه سبحانه وتعالى قد نهانا عن مثل هذا الإختلاف وهذا التناقض بقوله تعالى : ﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾ فالواجب إتباع القرآن بالإبتعاد عن موطن التنازع والإختلاف وهو القياس وهذا هو المطلوب .

أو يقال : الإختلاف ليس من دين اللّه ، ودين اللّه واحد ليس بمختلف ، وفي رد الخلق إلى الظنون ما يوجب الإختلاف ضرورة ، والرأي منبع الإختلاف ، سواء كان على رأي المصوبة أو المخطئة ، لأنه إن قلنا كل واحد مصيبا كان الشيء ونقيضه حقا ، وإن قلنا المصيب واحد والباقي مخطىء كما هو قول المخطئة ، وجد التحكم بترجيح أحد الظنين على الآخر دون دليل ، لأن ظن هذا المجتهد كظن غيره ، فلم يبق إلا ترك كل ما يؤدي إلى الإختلاف الذي نهانا اللّه تعالى عنه بقوله :﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾[1] .

وقوله سبحانه :﴿ أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾[2] وقوله جل شأنه ﴿ ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه إختلافا كثيرا ﴾[3] . وقوله تباركت أسماؤه :﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء ﴾[4]: وقوله عز سلطانه : ﴿ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم

---

(١) سورة الأنفال آية ٤٦ .
(٢) سورة الشورى آية ١٣ .
(٣) سورة النساء آية ٦٢ .
(٤) سورة الأنعام آية ١٦٩ .

البينات ﴾[1] ، فكل هذا يؤدي إلى المنع من الإختلاف ولا يكون ذلك إلا باجتناب العمل بالقياس وهذا ما ندعيه .

والجواب على هذا الدليل كما يلي :

(أ) قولهم القياس مفاده الظن والظن يؤدي إلى الإختلاف نقول : أن ظواهر القرآن والسنة النبوية وخبر الآحاد والشهادة أمور تؤدي إلى الظن فما هو جوابكم فهو جوابنا .

(ب) أننا نقول بقول المصوبة وهو أن كل مجتهد مصيب ولا يؤدي هذا إلى التناقض والإختلاف الذي ادعيتموه ، لأن ذلك يجوز في حق شخصين فالمرأة مثلا تحرم على ابن أخيها أو ابن أختها وتحل للرجل البعيد وكذلك الصلاة تحرم على الحائض والنفساء وتجب على الطاهر ، وركوب البحر يكون محرما للغالب على ظنه الهلاك ، ويكون واجبا لأداء فريضة الحج بالنسبة للغالب على ظنه السلامة ، وكذلك الشهادة فإنها تكون صادقة للذي غلب ظنه الصدق وتكون كاذبة للذي غلب ظنه ذلك .

وإن قلنا برأي المخطئة فليس هناك تحكم في الحكم لأن المجتهد مطالب بالعمل بغالب ظنه .

(جـ) إن التنازع والإختلاف المنهي عنه قد يكون في شؤون الحرب . كما في قوله تعالى :
﴿ ولا تنازعوا فتفشلوا ﴾ فإن المراد منها شؤون الحرب وما يتصل بكيان الأمة وتماسكها أمام عدوها بقرينة قوله تعالى : ﴿ فتفشلوا وتذهب ريحكم ﴾ .

وقد يكون التنازع والإختلاف المنهي عنه المراد به التناقض والكذب الذي يدعيه الملاحدة ، أو الإختلاف في بلاغة القرآن ونظمه وهو الذي نهى عنه القرآن الكريم بقوله : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً ﴾ فالآية الكريمة تثبت أن القرآن لم يكن من عند محمد ـ صلى

(١) سورة آل عمران آية ١٠٥ .

اللّه عليه وسلم ـ كما يدعـي البعض لأنـه لو كان من عنـده لوجـد فيه الإختلاف الكثير بل هو من عند اللّه فلا ريب فيه .

وقد يكون التنازع والإختلاف المنهي عنه المراد به أصول الدين وعقائد التوحيد كما تدل على ذلك باقي الآيات التي استدلوا بها وهذا ما يجب حمله عليه ، أما الإختلاف في الأمور الفرعية الجزئية فهذا أمر واقع يدل على سماحة الإسلام ويسره ولا يترتب عليه مفسدة .

وقد وردت آثار يؤ يد بعضها بعضا صريحة في أن هذا الإختلاف فيه رحمة بالأمة[1] لأنه مبني على تقدير المصالح وتفاوت العقول في فهمها .

قال العجلوني في « إختلاف أمتي رحمة » قال في المقاصد رواه البيهقي في المدخل بسند منقطع عن ابن عباس بلفظ قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم مهما أوتيتم من كتاب اللّه فالعمل به لا عذر لأحد في تركه ، فإن لم يكن في كتاب اللّه فسنة منـي ماضية ، فإن لم تكن سنـة منـي فما قال أصحابي إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء فأيما أخذتـم به اهتديتـم واختلاف أصحابي لكم رحمة .

ومن هذا الوجه أخرجه الطبراني والديلمي بلفظه وفيه ضعيف ، وعزاه الزركشي وابن حجر في اللآلىء لنصر المقدس في الحجة مرفوعا من غير بيان لسنده ولا لصاحبيه ، وعزاه العراقي لآدم بن أبـي إياس في كتـاب العلم والحكم بغير بيان لسنده أيضاً بلفظ إختلاف أصحابي رحمة لأمتي وهو مرسـل ضعيف ، وبهـذا اللفـظ أيضـا ذكره البيهقـي في رسالتـه الأشعرية بغير أسناد ، وفي المدخـل له عن القاسـم بن محمـد من قولـه إختلاف أصحاب محمد ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ رحمة لعباد اللّه ، وفيه أيضا عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يقول : ما سرني لو أن أصحاب محمد ـ صلى اللّه عليه وسلم ـ لم يختلفوا لأنهـم لو لم يختلفـوا لم تكن

(١) انظر كشف الخفاء ومزيل الألباس للعجلوني جـ ١ ص ٦٤ وما بعدها ، الجامع الصغير جـ ١ ص ١٣ .

رخصة . وفيه أيضاً عن يحيى بن سعيد أنه قال : أهل العلم أهل توسعة وما برح المفتون يختلفون فيحلل هذا ويحرم هذا فلا يعيب هذا على هذا .

ثم قال في المقاصد أيضا قرأت بخط شيخنا يعني الحافظ ابن حجر أنه حديث مشهور على الألسنة وقد أورده ابن الحاجب في المختصر في مباحث القياس بلفظ: «إختلاف أمتي رحمة للناس» وكثر السؤال عنه وزعم كثير من الأئمة أنه لا أصل له لكنه ذكره الخطابي في غريب الحديث مستدركا فقال إعترض هذا الحديث رجلان أحدهما ماجن والآخر ملحد وهما إسحاق الموصلي ، وعمرو بن بحر الجاحظ وقال : لو كان الإختلاف رحمة لكان الإتفاق عذابا ثم تشاغل الخطابي برد كلا مهما ولم يشف في عزو الحديث لكنه أشعر بأن له أصلا عنده الخ

ثانيا : ما استدل به النظام على أن القياس لا يتأتى في شريعتنا خاصة لأنها فرقت بين المتماثلات ، وجمعت بين المتفرقات وإليك بعضا من تلك الصور :

١ ـ إن اللّه تعالى شرع لنا في السفر قصر الصلاة الرباعية ، دون الصلاة الثنائية كالصبح مثلا فلو كان المراد التخفيف لجرى ذلك في الثنائية أيضاً لكنه لم يحدث .

٢ ـ أسقط الصلاة والصوم عن الحائض والنفساء ثم أوجب على كل منهما قضاء الصوم دون الصلاة مع أن الصلاة أعظم قدرا من الصوم .

٣ ـ أوجب قطع اليد لسارق القليل ، دون غاصب الكثير ، والعقل يقتضي أن الغاصب أولى بقطع اليد إن لم يكن أشد منه .

٤ ـ أوجب حد القذف على من رمى آخر بالزنى دون من رماه بالكفر مع أن الرمي بالكفر أشد من الرمي بالزنى .

٥ ـ أوجب الشارع في إثبات القتل شاهدين فقط ، في حين أنه في ثبوت الزنى أوجب أربعة شهود مع أن القتل أشد من الزنى .

٦ - سوى الشارع الحكيم بين الماء والتراب حيث جعل التيمم بالتراب بدلا عن الماء في حين أن التراب غير منظف وهذا بالإتفاق .

فإذا كان حال هذه الشريعة التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات فلا مجال للعقل فيها وبالتالي لا يسوغ إستعمال القياس فيها لأن العقل لا يدرك مثل هذه الأشياء .

والجواب :

أ - نقول للنظام إن هذه الصور التي ادعيتها قليلة ونادرة ، وليست كل أحكام الشريعة الإسلامية معقولة المعنى حتى يجري القياس فيها جميعها بل منها ما هو معقول المعنى يجري فيه القياس ، ومنها ما هو غير معقول المعنى ويقال له « التعبدي » وهذا لا يجري فيه القياس .

ب - أو نقول له : لقد أردت بالتماثل الإشتراك في وصف يصح أن يكون مناطا للحكم ، وبالتخالف عدم الإشتراك في الوصف الصالح لجعله مناطا للحكم ، وعلى مرادك هذا ذكرت الصور التي ذكرتها ، والحق في ذلك أن التماثل هو الإتحاد في الحقيقة والإختلاف في العوارض ، والتخالف هو الإختلاف في الحقيقة ولو اتحدا في العوارض .

وعلى هذا فليس هناك جمع بين المختلفات ، ولا تفريق بين المتماثلات وبيان ذلك :

أ - أما قصر الصلاة الرباعية دون الثنائية فلقيام الفارق بينهما ، إذ ليس المعنى المقتضى للقصر مجرد كونها صلاة « بل هذه الرخصة إنما شرعت تخفيفاً على المسافر ، والمحتاج للتخفيف إنما هو العدد الكثير المانع للمسافر من قضاء حوائجه « كالرباعية دون العدد القليل كالثنائية ، على أنه لو قصرت الثنائية لعادت إلى ركعة واحدة ، وذلك ليس له نظير في أصل مشروعية الصلاة .

ب - وأما مشروعية قضاء الصوم على الحائض والنفساء دون الصلاة فليس

ذلك لزيادة العناية بالصوم دون الصلاة ، حتى تكون الصلاة لكونها أفضل منه أولى بهذه العناية ، بل السر في ذلك أن الصلاة لتكررها تحصل في مشروعية قضائها مشقة شديدة بخلاف الصوم فإنه لعدم تكرره وقدرته بالنسبة للصلاة ، رخص في الصلاة دفعاً للحرج وبقي الصوم على الأصل .

جـ ـ وأما قطع يد السارق وترك قطع يد الغاصب فهذا من تمام حكمة التشريع ، لأن السارق لا يمكن الإحتراز منه « فإنه ينقب الدور ، ويهتك الحرز ، ويكسر القفل ، ولا يستطيع صاحب المال الإحتراز بحفظ ماله بأكثر من ذلك ، فلو لم يشرع قطع يده لكثرت السرقة وعظم الضرر واشتدت المحنة بالناس ، بخلاف الغاصب فإنه يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس ، فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم أو يشهدوا أمام القضاء على اعتدائه ، وعلى أي حال فإنه ينال من التعزير ما يتناسب مع جريمته .

د ـ وأما إيجاب حد القذف على من قذف غيره بالزنى دون من قذف بالكفر ، ففي غاية المناسبة ، فإن قاذف الغير بالزنى لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه ، فجعل حده تكذيباً له وتبرئة لعرض المقذوف ، وتعظيما لشأن هذه الفاحشة التي يحد بالجلد ، من قذف بها بريئاً . وأما من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم ، واطلاع المسلمين عليها كاف في تكذيبه ، ولا يلحقه من العار برميه بالكفر ما يلحقه بطعنه في عرضه ورميه بالفاحشة ، ولا سيما إن كان المقذوف امرأة ، فإن العار والمعرة التي تلحقها بالقذف بين أهلها ، وتشعب ظنون الناس فيها . وكونهم بين مصدق ومكذب ، لا يلحقها مثله بالرمي بالكفر .

هـ ـ وأما اكتفاؤه في القتل بشاهدين « دون الزنى فلا يثبت إلا بأربعة شهود فهذا في غاية الحكمة والمصلحة ، لأن الشارع إحتاط للقصاص والدماء ، واحتاط لحد الزنى ، فلو لم يقبل في القتل إلا أربعة شهود . لتجرأ المعتدون على القتل وضاعت أكثر الدماء ، وأما الزنى فإنه بالغ في ستره ،

كما قدر اللّه ستره ، فاجتمع على ستره شرع اللّه وقدره ، فلم يقبل فيه إلا أربعة شهود ، يشهد كل واحد منهم بما رأى شهادة ينتفي معها الإحتمال ، وكذلك في الإقرار به ، لم يكتف بأقل من أربع مرات حرصاً على ستر ما قدر اللّه ستره وكره إظهاره والتكلم به وتوعد من يحب إشاعته في المؤ منين بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة .

و ـ وأما جمع الشريعة بين الماء والتراب في التطهير ، فما أحسنه من جمع عقد اللّه سبحانه وتعالى الإخاء بين الماء والتراب قدرا وشرعاً فجمعهما وخلق منهما آدم وذريته ، وجمعهما وجعل منهما حياة كل حيوان ، وأخرج منهما أقوات الدواب والناس والأنعام ، وكانا أعم الأشياء وجودا وأسهلها منالا ، وفي حلول المس بالتراب محل الغسل بالماء عند عدم الماء رفع الحرج ، وتأهب للصلاة بما يتيسر لكل إنسان .

هذا وقد ذكر ابن القيم الكثير من تلك الشبه التي ساقها النظام وزاد عليها ثم فندها بالتحليل والرد ومن أراد المزيد فليرجع إلى أعلام الموقعين[1] وبعد تلك الجولة مع أقوال العلماء وأدلتهم ومناقشة ما يستحق المناقشة يتبين رجحان القول بحجية القياس ووجوب العمل به نقول :

لقد ذكر أبو بكر الرازي الجصاص في كتابه الفصول في الأصول فقال : إن أول من نفى القياس والإجتهاد في أحكام الحوادث إبراهيم النظام وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس ونسبهم إلى ما لا يليق بهم ، وإلى ضد ما وصفهم اللّه تعالى به ،وأثنى به عليهم، بتهوره وقلة علمه بهذا الشأن[2] أهـ .

فكان الأولى عدم الإعتداد بقوله فقد قال عنه أبو منصور البغدادي : عاشر في شبابه قوما من الثنوية . وقوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة ،

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم الجوزية الجزء الأول والثاني ، بدائع الفوائد له أيضاً : جـ ١ ص ١٤٠ وما بعدها . جـ ٢ ص ١٢٦ وما بعدها .

(٢) الفصول في الأصول للجصاص ص ١٧ مخطوط دار الكتب المصرية .

وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة ، ثم دون مذاهب الثنوية ، وبدع الفلاسفة ، وشبه الملحدة في دين الإسلام.

وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات ، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفا من السيف ، فأنكر إعجاز القرآن في نظمه ، وأنكر ما روي في معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من انشقاق القمر ، وتسبيح العصا في يده ، ونبوع الماء من بين أصابعه ، ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه السلام إلى إنكار نبوته .

ثم إنه استثقل أحكام شريعة الإسلام في فروعها ، ولم يجسر على إظهار رفعها ، فأبطل الطرق الدالة عليها ، فأنكر لأجل ذلك حجية الإجماع ، وحجية القياس في الفروع الفقهية ، وأنكر الحجة من الأخبار التي توجب العلم الضروري . . الخ ما قال مما لا يدع مجالا للشك أنه ليس من الملة الإسلامية والشريعة المحمدية فمثل هذا وأمثاله لا يؤبه بكلامه وكان الأولى تركه وعدم الإعتداد به[1] .

(1) الفرق بين الفرق لابي منصور البغدادي ص ٧٩ وما بعدها ، ومن أراد المزيد فليرجع إليه ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٢٤٦ وكذلك شفاء العليل ص ٢١٨ فقد ساق بعض جمل من طعونه .

التنصيص على العلة

ذكر كثير من الكاتبين هذا البحث عقب الكلام على حجية القياس ولعل هذا كان بقصد إضافة دليل آخر إلى حجية القياس والعمل به في هذه المسألة .

وصورتها ما إذا نص الشارع على علة حكم ، كقوله صلى اللّه عليه وسلم في لحوم الأضاحي : « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة » فقوله صلى اللّه عليه وسلم : لأجل الدافة تعليل للحكم الذي هو النهي عن الإدخار ،فهل يعد أمراً وإذنا منه بإجراء القياس في كل ما توجد فيه هذه العلة على محل ذلك الحكم الخاص ، ولو لم يرد من الشارع أمر بالتعبد بالقياس أصلا ، أم لا يعد ذلك أمرا منه بالقياس ؟

اختلف العلماء في ذلك وكانت لهم ثلاثة أقوال :

القول الأول : يرى أصحاب هذا القول أن التنصيص على العلة غير كاف في التعبد بالقياس ، فلا يكون النص عليها أمرا بالقياس مطلقا ، أي سواء في جانب الفعل مثل أكرم زيداً لعلمه.أم في جانب الترك ، مثل الخمر حرام لإسكارها ، قال صاحب هداية العقول : وهو مذهب أئمتنا ـ يريد الزيدية ـ والجمهور ، وقال به من نفاة القياس بعض أهل الظاهر والجعفران[1] ومشى عليه الغزالي والآمدي ونسبه صاحب الفواتح إلى بعض المعتزلة[2] .

القول الثاني : إن التنصيص على العلة يكفي في التعبد بالقياس في ذلك

(١) هداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٤٨٠

(٢) المستصفى جـ ٢ ص ٢٧٢ ، الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٥٥ ، مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣١٦ ، ونبراس العقول جـ ١ ص ١٦٩ وما بعدها .

الموضع ، فيكون أمراً بالقياس ، وهو مذهب أحمد بن حنبل وأبو إسحاق الشيرازي ، وبعض نفاة القياس كالنظام والقاشاني والنهرواني وبعض أهل الظاهر ، إلا أنهم يخصصون ما سبق لهم بما لم ينص فيه على العلة ، وما نقل عن النظام هنا هو المشهور عنه ، ونقل عنه الغزالي أن التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها ، بطريق عموم اللفظ لا بالقياس ومثله نقل عن أبي هاشم والكرخي وكلامهما يحتمل الأمرين[1] ، لكن أكثر الأصوليين ينقلون عن النظام أنه يقول به في ذلك قياسا[2] ، ونسبه صاحب مسلم الثبوت إلى الحنفية[3] .

القول الثالث : وهو لأبي عبد اللّه البصري وقد فصل بين أن يكون الحكم المعلل تركا ، وبين أن يكون فعلا ، فجعل النص على العلة كافيا في التعبد بالقياس في الأول دون الثاني .

أدلة القول الأول :

أولا : قالوا : لا بد من وجود دليل ، يدل على وجوب تعدية الحكم من محله إلى المحل الآخر ، وحيث لا يوجد أمر أو إخبار من الشارع يدل على ذلك ، فإن التنصيص على العلة لا يفيد وجوب تعدية الحكم وهذا ما ندعيه .

وأجيب بأنا لا نسلم أنه لا دليل عليه ، بل الدليل موجود وهو ثبوت تعليل الحكم ، وثبوته هذا يكون بمنزلة الإخبار من الشارع بوجوب تعدية الحكم ، وكأن الشارع لما نص على العلة قال : يجب على المجتهد أن يعدي الحكم إلى كل ما توجد فيه تلك العلة ، وقولكم لا بد من الأمر أو الإخبار بوجوب التعدية ، فيه قصر للدليل أن يكون بصيغة الأمر أو الإخبار يعد دعوى ليس عليها دليل .

---

(١) هداية العقول جـ ٢ ص ٤٨٠

(٢) جمع الجوامع مع شرح المحلي جـ ٢ ـ ص ٢١٠ ، المعتمد لأبي الحسين البصري جـ ٢ ص ٧٥٣ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٥٣

(٣) مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣١٦ .

ثانياً : قالوا : إذا قال الشارع مثلا حرمت الخمر لإسكارها ، فإنه يحتمل أن تكون علة الحرمة هي الإسكار مطلقا ، ويحتمل أن تكون علة الحرمة إسكار الخمر فقط لا كل إسكار لجواز ترتب مفسدة على إسكار الخمر فقط دون إسكار غيره من النبيذ مثلا ، وهذا الإحتمال يجعل التنصيص على العلة غير كاف في تعدية الحكم ، إلا إذا ورد الأمر بالقياس ، وعلى هذا لا يكون التنصيص على العلة أمرا بالقياس ، وإذا ثبت هذا في جانب الترك ، يثبت أيضاً في جانب الفعل بالطريق الأولى[1] .

ونوقش هذا الدليل كما يلي :

١ ـ إن الإحتمال الذي ذكرتموه في حمل الإسكار ، على الإسكار المطلق أو إسكار الخمر ، يترتب عليه إلغاء التعليل أصلا وعدم اعتباره ، وهذا منع للقياس والعمل به ، مع ورود الأمر به أيضاً .

والجواب : أنا نمنع ذلك فإن ورود الأمر بالقياس يكون قرينة مرجحة لأحد الإحتمالين ، ولا شك أنه إذا وقع الأمر بين الإطلاق والتقييد تقدم الإطلاق على التقييد لكثرة الفائدة .

٢ ـ قالوا الإحتمال الذي ذكرتموه إنما يتأتى في صورة ما إذا قال الشارع حرمت الخمر لإسكارها ، أما لو قال :علة حرمة الخمر إنما هي الإسكار ، فإن هذه الصورة الثانية لا يتأتى فيها الإحتمال الذي ذكرتموه وحينئذ يكون الكلام نصا في أن العلة هي الإسكار المطلق ، دون الإسكار المقيد بمحل الحكم المنصوص .

وأجيب : بأنه لو قال : علة حرمة الخمر إنما هي الإسكار كما في الصورة الثانية نسلم أنه لا احتمال فيها ، لكن هذا ليس بقياس ، لأن العلم بأن الاسكار يقتضي التحريم ، فيقتضي هذا تعميم الحكم في كل

---

(١) هداية العقول جـ ص ـ ٤٨١ . تيسير التحرير جـ٤ ص ـ ١١٢

ما وجد فيه تلك العلة ، وحينئذ فلا فرع ولا أصل ، بخلاف ما لو قال : حرمت الخمر لإسكارها فإنه يكون من القياس ويتأتى فيه الإحتمال وهذا ما ندعيه .

٣ ـ قالوا : نمنع وجود هذا الإحتمال، لأن الغالب في العلل تعديتها وعدم تقييدها بمحل الحكم ، ولو سلمنا وجود الإحتمال فإن الغالب على ظن المجتهد أن العلة هي العلة المطلقة دون المقيدة ، وهذا يترتب عليه أن الإحتمال وعدمه سواء لأنه لا يمنع من إجراء القياس .

أجيب أولا بأنا نسلم أن الغالب في العلل تعديتها ، أو الغالب أن تكون العلة المطلقة هي المناسبة للحكم ، لكن هذا لا يكفي دون أمر بالقياس ، لأن احتمال التقييد قائم ، وجواز أن يكون ذلك الحكم مختصا بالمحل المنصوص عليه لحكمة يعلمها الشارع الحكيم لكنا لم ندركها .

وأجيب ثانياً بأن النزاع إنما هو في أن التنصيص على العلة هل يستقل بإفادة وجوب القياس أم لا ؟ وما ذكرتم من ضميمة مناسبة العلة ، أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل وليس هذا من موضوع النزاع[١] .

أدلة القول الثاني :

أولا : قالوا : إن التنصيص على العلة يفيد وجوب تعميم الحكم في جميع المحال التي توجد فيها تلك العلة ، نحو قول الأب لابنه لا تأكل هذا لأنه مسموم، وقول الطبيب : لا تأكل هذا لبرودته، فإنه يتبادر إلى الفهم ، النهي عن كل ما توجد هذه العلة فيه دون حاجة لمعرفة حجية القياس .

وقد يقال : إن التنصيص على العلة لمجرد الإنقياد والقبول ، فإن النفوس إلى قبول ما عرفت فيه الحكم والمصالح أميل ، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن التنصيص مفيدا للإلحاق .

---

(١) المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٢٧٢ ، جمع الجوامع مع المحلي جـ ٢ ص ٢١٠ الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٥٦ المنهاج مع شرح الأسنوي جـ ٤ ص ٢٣ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٥٣ .

قلنا ردا على هذا ؛ إنه خلاف الظاهر ، لأنه صلى اللّه عليه وسلم ما بعث للتنبيه على أسرار الربوبية ، بل لتعليم الأمة وظائف العبودية .

ثانياً : قالوا : الظاهر من التعليل، إستعمال العلة في كل ما وجدت فيه تلك العلة ، ولو لم نعمل بهذا الظاهر لترتب عليه تخلف الحكم مع وجود العلة في بعض الأماكن دون بعض ، وهذا تحكم وتفريق لا دليل عليه .

وأجيب بأن هذا الدليل في غير محل النزاع لأنه كما يكون في العلة المنصوصة يكون في العلة المستنبطة وليس كلامنا فيه ، قال صاحب مسلم الثبوت . لا يذهب عليك أن عناية ما لزم من هذا البيان ثبوت الحكم في موارد العلة ، لا ثبوته مع قطع النظر عن شرع القياس ، فإنه لو تم للزم عمومه في المنصوصة والمستنبطة جميعاً مع أن الكلام خاص بالمنصوصة فافهم[1] .

ثالثا : قالوا : التنصيص على العلة لا بد له من فائدة وهي تعميم الحكم في كل ما توجد فيه تلك العلة ، فلو خلا عن تلك الفائدة ، فما فائدته حينئذ ؟

ويمكن أن يقال حصر الفائدة في التعميم على حكم الواقعة المنصوصة في كل ما وجدت فيه تلك العلة قول غير مسلم ، لأنه لم لا يجوز أن تكون الفائدة تعقل المعنى الذي قصد من شرع الحكم ، ولا يكون التعميم إلا بدليل يدل عليه[2] .

قلنا وفي قصر التنصيص على تعقل المعنى فقط تحكم لأنه ليس عليه دليل كما تقولون في التعميم أنه لا بد له من دليل .

والأولى أن يقال إن التنصيص يفيد الأمرين تعقل المعنى وتعميم الحكم في كل ما وجدت فيه تلك العلة ثم أن التعقل والتعميم أمران متلازمان إذ لا يمكن إجراء القياس إلا فيما هو معقول المعنى .

---

(١) مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ٣ ص ٣١٦ .

(٢) سلم الوصول للشيخ نجيب المطيعي جـ ٤ ص ٢٦ .

دليل القول الثالث :

استدل أبو عبد اللّه البصري ، وهو صاحب هذا القول الذي يقول بالفرق بين الفعل والترك أو التحريم والإيجاب : بأن العلة في التحريم تدل على أن حصول الضرر إنما هو منها ، ففي أي محل توجد فيه يوجد ذلك الضرر . ومعلوم أن دفع كل ضرر أمر لازم فيعم التحريم جميع محلها .

فمثلا من ترك رمانة لحموضتها فإنه يدل على وجوب تركه لكل حامض دفعاً للأذى والضرر بخلافه في جانب الفعل أو الإيجاب فإن فعل كل خير ليس بواجب . والعلة المقارنة للأمر إنما توجب الخيرية فيكون كل محالها خيراً ولا يلزم الوجوب منه(١) لفعل كل خير . وذلك كالأمر بالتصدق على فقير لفقره . فإن الفقر علة لوجوب التصدق ويترتب على تعليق الحكم بها مصلحة هي : إعانة هذا الفقير ومساعدته على معاشه ، وهذه المصلحة يمكن تحصيلها ولو لم يتصدق على غيره من الفقراء، هكذا قيل.

وقد ناقش أصحاب القول الأول والثاني هذه التفرقة كل بما يتلائم ودليله ورأيه الذي يراه في هذه الجزئية .وحاصل ما قاله أصحاب القول الأول: أننا لا نسلم بأن العلة في التحريم مثلا تدل على أن حصول الضرر إنما هو منها . سلمنا لكنه لقرينة التأذي لا لمجرد التنصيص على العلة(٢) لجواز أن تكون مقيدة بالمحل المنصوص عليه . وحينئذ تكون مفسدتها المترتبة عليها خاصة يمكن الإبتعاد عنها بمجرد ترك الفعل المحرم الذي نص على علته كما في مثال الخمر وما شابهه .

أما أصحاب القول الثاني . فقد قالوا :(٣) لا نسلم بأن فعل كل خير ليس بواجب متى وجدت فيه المصلحة التي أمر بالفعل لأجلها. بل الأمر الواجب كالنهي في طلب الخير ودفع الضرر. وإيجاب كل شيء تحريم لضده،

---

(١) مسلم الثبوت . مع شرحه فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣١٧ .

(٢) الأسنوي على المنهاج جـ ٤ ص ٢٦ مع سلم الوصول للشيخ بخيت .

(٣) مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣١٧ ،سلم الوصول للشيخ بخيت المطيعي على الأسنوي جـ ٤ ص ٢٦ وما بعدها .

فترك الواجب كفعل المنهي عنه يكون مشتملا على ضرر يجب دفعه فوجب العموم في حال الأمر كحال النهي تماماً.

على أن صاحب المسلم يرى أن النزاع في هذا كله لفظي . وتحرير ذلك أن القائلين : بوجوب التعدية معنوا قول خصومهم : بأن حرمة الخمر معللة بالإسكار المنسوب إليها لا بالإسكار مطلقاً . وقالوا إن الكلام إنما هو في العلة المتعدية التي لا تدل القرينة على إختصاصها بمحل الحكم ، بل يكون الظاهر فيه التعدية . إما لأن الأغلب تعدية العلل دون تقييدها بمحل الحكم بالإستقراء فيعمل بالأغلب عند عدم قرينة الإختصاص : وإما لأن الوصف ثبتت مناسبته للحكم أو إعتبار فيه بأحد الوجوه الأربعة .

أما القائلون بعدم الوجوب فقد قالوا : إن الكلام مفروض في إستقلال التنصيص على العلة بالوجوب من غير ضميمة أي شيء آخر : وما ذكرتم يقتضي أنه لا بد أن يضم إليه كون العلة مناسبة أو كون الأغلب تعديتها . وعلى ذلك يتضح أن النفي والإثبات في هذا الخلاف لم يتواردا على شيء واحد . بل ما أثبته كل فريق لا ينفيه الآخر وما نفاه كل فريق لا يثبته الآخر فهو خلاف لفظي[1] .

وبعد إستعراض أقوال العلماء في هذه الجزئية ومناقشة أدلتهم التي استدلوا بها أرى أن القول الثاني وهو الذي يقول بأن التنصيص على العلة أمر بالقياس هو الذي تميل إليه نفسي وذلك لأمور ثلاثة :

أولا : لأن إعتبار التنصيص على العلة أمر بالقياس فيه زيادة فائدة وذلك لحمل عبارة الشارع على أعلى درجات الكمال حيث يثبت بها من الأدلة الشرعية ما كان ممكنا ثبوته بها من غير أن يكون هناك تهجم أو تزيد على الله تعالى بالإضافة إلى اعتبارها حينئذ دليلا آخر خاصاً على حجية القياس يضاف إلى غيره من الأدلة العامة على ذلك .

ثانيا : إن ثبوت التعبد بالقياس بالنصوص المتقدمة التي أثبتناها في بابها

(١) سلم الوصول جـ ٤ ص ٢٤ .

يدلنا على أن التنصيص على العلة كان فيه إشارة إلى الأمر بالقياس ، سواء فهم منها ذلك قبلَ حصول التعبد بالقياس أم لا ؟

ثالثا : قوة أدلة أصحاب هذا القول بالنسبة لغيرها ، وبالرغم من احتمالها للمناقشة .

مجال القياس

مجال القياس دائرته التي يجري فيها القياس ويعمل به ، وهذه الدائرة تتسع في نظر بعض العلماء لتشمل الكثير من الصور ، بينما تضيق في نظر البعض الآخر ، لتشمل بعضا من الصور التي قيل بشموله لها ، ولما كانت مواطن شمول القياس وعدم شموله متعددة الجوانب ، ويختلف نظر العالم من موطن لآخر ، أفردت له بحثا إليك تفصيله فأقول وبالله التوفيق .

(أ) القياس في الحدود والكفارات ، والرخص والتقديرات :

إختلف العلماء في إجراء القياس في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات على قولين :

القول الأول : فقد ذهب الجمهور من العلماء إلى أن القياس يجري في الحدود، كقطع يد النباش قياسا على قطع يد السارق بجامع أخذ مال الغير خفية ،وإيجاب الحد على اللائط قياسا على الزاني بجامع الإيلاج في فرج محرم مشتهى ، وفي الكفارات كإيجاب الكفارة على القاتل عمدا قياسا على القاتل خطأ بجامع إزهاق الروح في كل منهما ، وإيجاب الكفارة على الآكل عمدا في نهار رمضان قياسا على المفطر بالجماع في نهاره ، بجامع إنتهاك حرمة الشهر في كل منهما، وفي الرخص كالفطر في سفر المعصية قياسا على سفر الطاعة بجامع المشقة في كل منهما ، وفي التقديرات كتقدير حد الشرب بالقياس على حد القذف بجامع أن كل واحد منهما مظنة للإفتراء فهذه كلها يجري فيها القياس عندنا متى توفرت شروطه .

القـول الثانـي : المنـع من إجـراء القياس في كل ذلك ونســب إلى الحنفية[1] .

وقد أخرج صاحب الهداية من النزاع التقديرات وحكى الإتفـاق على عدم جريان القياس فيها حيث قال : القياس يجري في الحدود والكفارات عند أصحابنا والشافعي وأحمد بن حنبل وأكثر الناس ، خلافا للحنفية ، وهذا الخلاف فيها أنفسها إذ مقاديرها لا يجري فيها القياس عند الجميع ، كما صرح به البرماوي وغيره ، ولهذا قال المؤ يد بالله عليه السلام في شرح التجديد في باب تحديد الدية : وأيضا فقد ثبت أن مثل هذه المقادير لا بد فيها من التوقيف مع استعماله للقياس في الحدود نفسها ، وقـال القـاضي زيد في تقـدير أقـل الحيض وأكثره ، إنه لا مساغ للإجتهاد فيه ، لأنه إثبات للمقادير ، وطريق إثباتها النص والإيقاف[2] .

لكننا نرى أن دعوى إتفاق الجميع ينفيها الواقع الفعلي للصحابة فقد قاسوا الشرب على القذف لتقدير الحد . وأيضاً فإن التقدير لازم للحد وإثبات الملزوم يقتضي إثبات لازمه ، ثم إن الحنفية خالفوا في ذلك وهو الذي نحن بصدده فتكون دعوى الإتفاق باطلة والخلاف كما هو ، وإليك الأدلة .

استدل الجمهور أولا : بأن الأدلة الدالة على حجية القياس . والتـي سبق ذكرها لـم تفرق بين موطن وموطن آخر ما دامت مستكملـة للشروط ، والقول بالتفريق يحتاج إلى دليل ، لأن هذا التفريق إما أن يكون من باب تقييد المطلق أو تخصيص العام ، وقد اتفق العلماء على أن التقييد أو التخصيص لا بد له من دليل ولا دليل، فتظل أدلة الحجية على عمومها لتشمل الحدود وغيرها وهو المطلوب .

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٦٢ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٣٤ جمع الجوامع مع شرح المحلي جـ ٢ ص ١٧٣ ، روضة الناظر جـ ٢ ص ٣٤٣، التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٢٤١ ، مسلم الثبوت جـ ٢ ص ٣١٧ ، مرآة الأصول جـ ٢ ص ٢٨٤ ، إرشاد الفحول ص ٢٢٣ .

(٢) هداية العقول جـ ٢ ص ٥٨٥ وما بعدها ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٣ .

ثانيا : ما حدث في حد الشرب من سيدنا علي كرم اللّه وجهه وقوله أمام جميع الصحابة : إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذي ، وإذا هذي إفترى ، وحد المفتري ثمانون ، وقد شاع ذلك وذاع ولم ينكر فكان إجماعا على الإجتهاد بطريق القياس في الحدود وهذا ما ندعيه .

فإن قيل : إن هذا الدليل مختص بالحدود فيكون دليلا على إجراء القياس في الحدود فقط . وبهذا يكون الدليل أخص من الدعوى فلا ينتج المطلوب .

قلنا : التقدير من لوازم الحدود ، وإذا جرى فيهما فبالأولى جريانه في الكفارات لأنها قرب إلى اللّه تعالى ، وكذلك الرخص فإن في الإمتثال بها إشعار للعبد بفضل اللّه رب العالمين ولذا قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : « إن اللّه يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته » رواه الإمام أحمد[1] .

واستدل الحنفية كما يلي :

أولا : قالوا : إن الحدود مشتملة على تقديرات لا تعقل ، كعدد المائة جلدة في الزنى ، والثمانين في حد القذف ، فإن العقل لا يدرك الحكمة ، في إعتبار خصوص هذا العدد ، والقياس فرع تعقل المعنى في حكمة الأصل فإذا لم يوجد تعقل في المعنى ، فلا قياس حينئذ وهو المراد إثباته .

وأما ما يعقل معناه من الحدود . كقطع يد السارق لكونها قد جنت بالسرقة فقطعت ، فلا يجري القياس فيه أيضاً ، لأن في القياس شبهة ، وهي احتماله الخطأ ، وقد قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : « ادرأوا الحدود بالشبهات »[2]

---

(١) أنظر نيل الأوطار جـ ٣ ص ٢٠٤ .

(٢) قال الشوكاني أصح حديث ورد في درء الحدود ومع ذلك فيه كلام نيل الأوطار جـ ٧ ص ١١٠ ، كشف الخفاء ومزيل الالباس للعجلوني جـ ١ ص ٧٣ .

وأما الكفارات والتقديرات فلا يعقل معناهما ، أما الأولى فلكونها حقا لله تعالى ، وحقوق الله لا يجري فيها القياس ، وأما الثانية فمثل أعداد الصلوات وعدد الركعات فليس للعقل فيها مدخل فلا يجري فيها القياس أيضا .

وأما الرخص فلأنها منح الله تعالى ، والمنحة تكون خاصة ، والخاص لا يتعدى غيره ، والقياس تعدية فلا يجري فيها القياس أيضا وهو المطلوب .

وقد أجيب عن ذلك :

(أ) نسلم أن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه منها ، لا فيما يعقل معناه ، فإنه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه ، كما في غير الحدود والكفارات وغيرهما .

(ب) لا نسلم بالشبهة التي قيلت في القياس ، لأن هذا منقوض بخبر الواحد ، وبالشهادة فإن احتمال الخطأ فيهما قائم لأنهما لا يفيدان القطع ، وذلك يقتضي عدم ثبوت الحد بهما ، وأنتم لا تقولون بعدم ثبوته بهما ، فما يكون جوابكم فهو جوابنا .

وبالنسبة للرخص فإن كونها منحة لا يمنع ذلك من إجراء القياس فيها ، لأن المدار في إجراء القياس تعقل المعنى من شرع الحكم ، فمتى أدركنا فيها هذا المعنى ، ووجد ذلك المعنى في شيء آخر ، فإنه لا مانع من تعدية تلك الرخصة إلى ذلك الشيء الآخر ، حفظا لحكمة الوصف من الضياع بتخلف الحكم عنه ، وتكثير المنح لله تعالى .

تلك أقوال الفريقين وأدلتهم والمناقشة التي جرت بينهما في القاعدة.

وإذا نظرنا إلى الناحية التطبيقية باختصار شديد لاستبان لنا الآتي :

(أ) أن جميع العلماء القائلين بالقياس اتفقوا على حد شارب الخمر بثمانين جلدة

وأقروا ثبوته بالقياس ولم يخالف في ذلك مخالف[1] .

(ب) في الكفارة قال الحنفية إن من أفطر عمدا في نهار رمضان بغير جماع عليه كفارة ، كالكفارة الثابتة في المجامع في نهار رمضان . كذلك أوجبوا الجزاء على المحرم في قتله الصيد خطأ ، كالذي قتله عمدا ، الوارد في قوله تعالى : ﴿ ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾[2] .

(جـ) في الرخص ، قال الحنفية بقصر الصلاة للمسافر سفر المعصية كالمسافر سفر طاعة[3] .

(د) في التقديرات قال الحنفية في الحمامة التي تموت في البئر ينزح أربعين دلوا ، كما في الدجاجة التي وقعت في البئر[4] .

أتينا لكل موطن بصورة يتفق فيها الحكم على قول من قال بإجراء القياس ، وعلى قول من لم يقل به ، لكنه قال مثلا إنما هو استدلال على موضع الحكم بنفي الفوارق الملغاة ، مما يشير إلى أن النزاع لفظيا وإن خالفوا في التسمية ، أو لعل الخلاف جرى بينهم في التعميم وعدمه فالذين قالوا بإجراء القياس أظهروا أنهم لا يريدون إجراؤه في كل مسألة بل مرادهم ما كان معقول المعنى كما توضح ذلك من مناقشاتهم .

والذين قالوا بعدم جريان القياس في هذه المواطن لعلهم أرادوا منع التعميم أي في معقول المعنى وغير معقول المعنى وبهذا القول يكون الخلاف لفظيا أيضاً حيث لم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد والله الموفق .

(ب) القياس في الأسباب والشروط والموانع :

القياس في الأسباب معناه : إثبات سببية وصف لحكم ، قياسا له ،

---

(١) حاشية رد المختار لابن عابدين جـ ٥ ص ٢٩٧ ، الهداية جـ ٢ ص ٨٢

(٢) سورة المائدة آية ٩٥ ، الهداية جـ ١ ص ٨٥ .

(٣) الهداية جـ ١ ص ٥٦

(٤) الهداية جـ ١ ص ٢١ .

على وصف ثبتت سببيته لذلك الحكم ، كقياس القتل بالمثقل ، على القتل بالمحدد ، في وجوب القصاص ، بجامع القتل العمد العدوان ، ولما كان السبب في وجوب القصاص ، هو القتل بالمحدد ، كذلك يكون القتل بالمثقل سببا لوجوب القصاص .

وكذلك إيجاب الحد على اللائط ، قياسا على الزاني ، بجامع الإيلاج في فرج مشتهى ، فلما كان الزنى سببا لإيجاب الحد ، كذلك تكون اللواطة سببا له ، وهذا هو جريان القياس في الأسباب .

والقياس في الشروط معناه : لما كان الشرط هو : ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، كان عدم الشرط سببا لعدم الحكم ، كقياس شرطية طهارة المكان ، على الوضوء للصلاة ، لأنه شرط فيها ، ولا تحقق بدونه ، فكذلك شرطية طهارة المكان لا تحقق الصلاة بدونه . بجامع أن في كل تنزيه لعبادة اللّه .

وكذلك اشتراط النية في الوضوء ، قياسا على اشتراطها في التيمم ، بجامع أن كلا طهارة مقصودة يتميز بها العبادة عن العادة .

والقياس في الموانع معناه : أن المانع لما كان وجوده سببا لعدم الحكم ، فإذا وجد في شيء لم ينص عليه فإنه يكون سببا للحكم بعدم الحكم قياسا على وجوده في الصورة التي نص فيها على الحكم مثلا ، أسقط الشارع الحكيم عن الحائض الصلاة ، لوجود الحيض فيقاس عليه النفاس في وجوب إسقاط الصلاة عنها ، بجامع أن كلا منهما أذى وقذر ، يجب تنزيه المصلي عنه .

هذا معنى جريان القياس في هذه الأمور ، وقد اختلف العلماء في جواز ذلك وعدم جوازه .

فذهب كثير من الحنفية ، والشافعية ، والحنابلة إلى جواز إجراء القياس في هذه الأمور الثلاثة .

وذهب المالكية وجماعة آخرون من الحنفية والشافعية ، إلى عدم جريان

القياس في هذه الأمور ونسبه الشوكاني إلى كثير من أهل الأصول واختاره ابن الحاجب[1] .

إستدل المجوزون أولا : بأن السببية والشرطية والمانعية أحكام اللّه تعالى ، كالإيجاب والتحريم والندب لأنها خطاب اللّه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالوضع . فيجب العمل بها شأنها شأن أي خطاب منه تبارك وتعالى ، ووجوب العمل بها ، إعطاؤ ها حكم ما وجدت فيه وهذا هو المدعي .

ثانيا : بأن الأدلة الدالة على حجية القياس لم تفرق بين حكم وحكم ، وتخصيصها ببعض الأحكام دون بعض تحكم لا دليل عليه .

واستدل المانعون بأن القياس لا بد فيه من أمر جامع بين الطرفين الأصل والفرع ، وهو العلة ، فإن وجد الجامع كان المرجع إليه لأنه المعول عليه ، ولا اعتبار لتلك الأوصاف المخصوصة التي هي السببية والشرطية والمانعية ، وإن لم يوجد الجامع فلا يمكن إجراء القياس حينئذ لأنه قد فقد الركن المتفق على وجوده فيه وهو العلة .

والجواب أن ما صلح لأن يكون أمرا جامعا بين الأصل والفرع وهو المسمى علة ، كما صلح لأن يكون علة للوصف ، كذلك يكون صالحا لعلة الحكم .

أو يقال : إن صلاحية الجامع لعلية الحكم ، لا تمنع من أن يكون أيضا علة للوصف الذي يؤ ثر بدوره في الحكم ، كالسبب والشرط والمانع ، وهذا هو المطلوب .

ويبدو أن قول المجوز هو الأولى بالاعتبار ، قال شارح المسلم : « أما تذكر قول أمير المؤ منين علي لأمير المؤ منين عمر كيف قاس سببية الشرب على

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٢ ، الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٦٥ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٥٥ ، روضة الناظر ص ٣٣٥ بتحقيق الدكتور عبد العزيز السعيد ، مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣١٩ .

سببية القذف، وقد قاسوا: أنتِ علي حرام علي أنتِ طالق بائن، ثم لو تدبرت الفقه علمت أن مشايخنا لا يبالون بالقياس في الأسباب والشروط.. الخ إلى أن قال: ثم إن بعضهم جعل الخلاف لفظيا لأن المجوز إنما يجوز سببية شيء لحكم بالقياس على ما هو سبب لذلك الحكم، والمانع إنما يمنع قياس سببية شيء لحكم على سببية آخر لحكم آخر ولم يوجد لهذا التمحل أثر في كلماتهم[1].

(جـ) القياس في كل الأحكام:

إختلف العلماء في مدى تعقل الأحكام الشرعية، بمعنى هل جميع الأحكام الشرعية معقولة المعنى فيجري فيها القياس جميعها، أو ليست جميعها معقولة المعنى فيجري القياس في البعض الذي هو معقول دون البعض الآخر الذي هو تعبدي؟

فمن قال بأن جميع الأحكام معقول المعنى قال: بجريان القياس فيه لأنها داخلة تحت الحكم الشرعي، وما يجري في بعضها من قياس يجوز جريانه في البعض الآخر، لأن ما يجري على النظير يجري على نظيره.

وفي هذا نظر لأن الواقع يثبت خلاف ذلك، لأن جريان القياس في البعض إنما هو لمعنى خاص فيه لا يوجد في غيره هذا المعنى مثل أعداد ركعات الظهر والعصر وغيرها فإن مثل هذا لا يمكن تعقله ولا القياس عليه،

ومن قال بأن بعضها معقول المعنى وبعضها الآخر تعبدي غير معقول المعنى فقد أجاز إجراء القياس فيما هو معقول دون ما هو تعبدي غير معقول فلا يجري فيه القياس ولعل الواقع يشهد لهذا القول بالاعتبار.

على أننا لو دققنا النظر في القولين لوجدنا أن المجوز يقول بالجواز ولم يقل بضرورة الوقوع إذ لم يأت بأمثلة تفيد الوقوع فكان قوله مبنيا على الجواز وقد قالوا لا يلزم من الجواز الوقوع ومن قال بجوازه في البعض دون البعض

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت جـ٢ ـ ص ٣١٩.

فقد نظر إلى الواقع ونفس الأمر فلم يتوارد النفي والإثبات على محل واحد مما جعل الخلاف لفظيا .

(د) القياس في أصول العبادات :

المراد بأصول العبادات إثبات أمر عظيم في العبادات بطريق القياس كإثبات صلاة سادسة أو صوم شوال ونحوهما فهل يجوز إثبات مثل ذلك بطريق القياس ؟

اختلف العلماء في ذلك :

فذهب الجمهور إلى جواز جريان القياس فيها .

وذهب البعض إلى عدم جواز ذلك وهو قول الجبائي والكرخي من الحنفية ونسب إلى الإمام أبي حنيفة .

استدل المانع بأن مثل هذه الأمور لا تثبت إلا بالطريق الذي يؤدي إلى العلم ، والقياس يؤدي إلى ظن ، فلا يصلح جريانه لإثبات هذه الأمور .

وأجيب بأن الوتر صلاة سادسة وقد وقع الخلاف في وجوبها ، فلا يشترط أن تكون الصلاة السادسة وجوبها ثابت بطريق العلم والقطع .

واستدل المجوز بأن الأدلة على حجية القياس عامة لم تفرق بين الشرعيات وبين أصول العبادات فمتى حصل تعقل للمعنى الذي شرعت العبادة من أجله ووجد ذلك المعنى في غير المنصوص عليه صح إجراء القياس ولا غبار للقائس في ذلك[1] .

ولما كان قول المانع يؤدي إلى عدم إثبات كثير من الأحكام في أمور العبادات ، ورأينا من الحنفية من يقول بالمنع من إثبات صلاة بإيماء الحاجب

---

(١) المستصفى للغزالي جـ٢ ص ٣٣١ ، الإبهاج على المنهاج جـ٣ ص ٢٤ ، حاشية البناني جـ٢ ص ٢٢٣ .

قياسا على صلاة المومي برأسه فقد جاء في بدائع الصنائع ولو عجز عن الإيماء في الصلاة ـ وهو تحريك الرأس فلا شيء عليه عندنا »[1] .

ولذلك وجب جعل محل النزاع ما قرره الغزالي بقوله : « ما تعبدنا فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة ، أو يكون في إثبات صلاة سادسة إبتداء حتى يكون الخلاف لفظيا لا أثر له من الناحية التطبيقية[2] .

(هـ) القياس في اللغات :

قد يرد في اللغة أسماء يغلب على الظن أنها إنما وضعت لمسمياتها ، مراعا فيها معنى خاص ، وهذا المعنى يوجد في غير هذه المسميات ، فهل تطلق هذه الأسماء على هذه المعاني لدورانه معها ، إطلاقا حقيقيا ، بحيث تدل هذه الأسماء على مسمياتها التي وضعت لها ، وعلى المعاني الأخرى التي تدور مع المعنى الذي يظهر أنه علة التسمية؟ خلاف بين العلماء :

فذهب الجويني والغزالي والآمدي إلى منع إثبات اللغة بالقياس ، وهو قول أكثر الشافعية والحنفية واختاره ابن الحاجب والكمال بن الهمام وجماعة من المتأخرين ، واختاره أبو الخطاب من الحنابلة ونسبه الفتوحي إلى الصيرفي من الشافعية .

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني وابن سريج وأبو إسحاق الشيرازي والرازي وجماعة من الفقهاء إلى جواز إثبات اللغة بالقياس ، ونقله الأستاذ أبو منصور عن نص الشافعي فإنه قال في الشفعة : إن الشريك جار قياسا على تسمية امرأة الرجل جاره وكذا قال ابن فورك : إنه الظاهر من مذهب الشافعي لأنه قال : الشريك جار .

وليس هذا النزاع في العلم واللقب والصفة ، أما العلم واللقب

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاشاني جـ ١ ص ١٠٧

(٢) المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٣١ .

فلوضعهما لغير معنى جامع ، والقياس لا بد أن يكون فيه معنى جامع ، أما في الصفة مثل العالم فإنه صفة لمن اتصف بالعلم فيكون شموله لكل أفراد وجد فيها من بابا العموم والشمول ، قال الشوكاني : وليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب ، أو بالإستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ، إلى أن قال :

وليس النزاع في جواز الإطلاق مجازا مثل هذا سيبويه زمانه ، فإنه مجاز عن الحافظ لكتابه[1] .

وإنما النزاع في الإطلاق حقيقة كأن ترد في اللغة أسماء يغلب على الظن أنها إنما وضعت لمسمياتها ، مراعا فيها معنى خاصا ، وهذا المعنى يوجد في غير هذه المسميات ، فهل تطلق هذه الأسماء على هذه المعاني لدورانه معها إطلاقا حقيقيا ، بحيث تدل هذه الأسماء على مسمياتها التي وضعت لها . وعلى المعاني الأخرى التي تدور مع المعنى الذي يظهر أنه علة التسمية .

وذلك كلفظ الخمر فإنه موضوع أصلا لعصير العنب النيء إذا غلا واشتد وقذف بالزبد ويظن أن علة التسمية أن هذا المشروب يخمر العقل ويسكره وهذا المعنى موجود في غير هذا المشروب كعصير الفواكه الأخرى إذا تخمر .

وكذا لفظ السارق ، فقد وضع لكل من أخذ مال الغير خفية من حرز مثله ، ويظن أن علة التسمية أن السارق يسارق النظر بإخفاء عمله ، وهذا المعنى موجود في النباش وهو من يأخذ أكفان الموتى خفية .

فهل نطلق لفظ الخمر حقيقة على كل شيء يخمر العقل ويسكره ؟ وهل

(١) شرح الكوكب المنير للفتوحي ص ٧١ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٦ ، اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص ٦ ، شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ٢٧١ ، حاشية الشربيني على جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ٢٠٨ ، روضة الناظر ص ١٧٢ تحقيق الدكتور عبد العزيز السعيد . الإحكام للآمدي جـ ١ ص ٢٠٨ مختصر ابن الحاجب جـ ١ ص ١٧٣ ، فواتح الرحموت جـ ١ ص ١٨٥ .

يطلق لفظ السارق حقيقة على النباش ؟ في هذا كان خلاف العلماء ، وقد ذكرنا أقوالهم وإليك أدلتهم .

إستدل المجوز بأن عصير العنب قبل تخمره لا يسمى خمرا ، فإذا غلا واشتد وقذف بالزبد سمي خمرا ، فإذا ذهب منه التخمر بأن وضع الماء عليه صار خلا ، فإذا غلا واشتد وقذف بالزبد مرة أخرى سمي خمرا فقد دار اسم الخمر مع الشدة وجودا وعدما ، وهذا بدوره يحمل على الظن بأن ما وجد فيه الغليان والشدة كالنبيذ مثلا يسمى خمرا إن كان يخمر العقل ويسكره لأن واضع اللغة ما وضع لفظ الخمر إلا لأجل هذا المعنى الذي هو الشدة وقد وجد في النبيذ فيأخذ اسمه وحكمه .

والجواب : أن الدوران الذي حدث في عصير العنب بعد تخمره لا يفيد العلية ، لأنه لا مناسبة بين الأسماء ومسمياتها، وما حدث في كون عصير العنب سمي عصير عنب أولا ، ثم لما غلا واشتد وقذف بالزبد ، سمي خمرا الخ ، إنما هو من باب تصحيح الوضع ، أو لبيان أولوية التسمية وهذه غير موجبة للتسمية ، ولو سلمنا أن الدوران هذا يفيد علة التسمية ، فلا يلزم من كونها علة تعديتها ، فقد تقدم أن من العلماء من يشترط الإذن بالقياس مع وجود النص على العلة ، وهاهنا لا نص على العلة ولا إذن بالقياس .

فإن قالوا نريد بالإذن ، الإذن العام المطلق بالقياس كما ذكر في حجية القياس .

قلنا الأدلة السابقة في حجية القياس أفادت التعبد بالقياس في الشرعيات فقط لا مطلقا .

واستدل المانع بأن العرب إن كانت وضعت لفظ الخمر لعصير العنب خاصة ، فيكون إطلاقه على غيره تقول عليهم ، وإن كانوا قد وضعوه لكل مسكر ! فإطلاقه على غير عصير العنب يكون بوضع العرب لا بالقياس .

وإن سكتوا عن بيان هذا فلماذا نقول عليهم ما لم يقولوا[1] .

(١) راجع المعتمد لأبي الحسين البصري جـ ٢ ص ٧٨٨ ، شفاء الغليل ص ٢٦٩

ويتضح من هذا أن قول المانع أقوى مأخذا ودليلا ، ولا سيما وأن العرب يطلقون أسماء على بعض المسميات ملاحظين معنى خاصا ، ومع هذا لا يطلقون هذا الإسم على شيء آخر فيه ذلك المعنى ، فمثلا نجدهم يطلقون لفظ أدهم على الفرس الأسود لسواده ، ولفظ كميت على الفرس الأحمر لحمرته ، ولكنهم لا يسمون الثوب الأسود أدهم لسواده ولا على الثوب الأحمر كميتا لحمرته ، وكذلك يطلقون لفظ القارورة على نوع خاص من الآنية الزجاجية لقرار المائعات فيه ، ولا يطلقون هذا اللفظ على غير هذا النوع ولو كان من الزجاج كالكؤوس ولا على ما أخذ من الفخار والنحاس وغيرهما

ثمرة الخلاف :

وتظهر ثمرة الخلاف في تطبيق النصوص التي تشتمل ألفاظها على مثل هذه المعاني . أتتناول غير المعنى الذي وضع له اللفظ متى وجدت فيه علة التسمية أم لا تتناوله ؟ فمن قال بتناوله ألحق النباش بالسارق في وجوب القطع كما ألحق اللائط بالزاني في وجوب الحد وذلك بطريق القياس ، ويكون حكم حرمة النبيذ ثابتة بما ثبتت به حرمة الخمر وهو قوله تعالى : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾[1] وحرمة النبش بآية السرقة ، وحرمة اللواط بآية الزنى ومن لم يقل بتناوله قال بوجوب قطع يد النباش ووجوب الحد على اللائط وذلك لعموم دليل السرقة والحد . بالنقل عن الشارع ، وإما لقياسها عليها قياسا شرعيا ، لا لأن النباش يسمى سارقا واللائط زانيا ، والنبيذ خمرا ، بالقياس اللغوي كما يقول من جوزه .

والآن حق لنا أن ندرك أن القياس في اللغة يكون الجامع فيه مجرد المناسبة بين المعنى ولفظ الأصل ، بخلاف القياس الشرعي فإنه يكون الجامع فيه العلة التي تجمع بين الأصل والفرع[2] .

---

(١) سورة المائدة آية ٩٠

(٢) تحقيق الغيث الهامع شرح جمع الجوامع جـ ١ ص ٢١٥ رسالة دكتوراة بكلية الشريعة ، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي جـ ١ ص ٥٧ ، المستصفى للغزالي حـ ١ ص ٣٢٢ وما بعدها . نهاية السول جـ ٤ ص ٤٤ مختصر ابن الحاجب جـ ١ ص ١٨٣

و ـ القياس في العادات :

قال الأسنوي : ولا يجري القياس في الأمور العادية ؛ كأقل الحيض وأكثره ، وأقل الحمل وأكثره ، لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأمزجة ولا يعرف أسبابها ، وهذا الحكم منقول في المحصول ومختصراته عن الشيخ أبي إسحاق الشيرازي فقط أ هـ .

وعلق الشيخ : بخيت المطيعي على ذلك فقال : أشار إلى أن أقل الحيض ونحوه مما ذكر يرجع إلى العادة والخلقة ، فلا يجوز ثبوتها بالقياس ، لأنها لا يدرك المعنى فيها ، فتعذر جريانه فيها ، لأنه مبني على إدراك العلة في الأصل والفرع ولا علة .

وبهذا ظهر دقة تفسير الأسنوي بنفي الجريان دون أن يقول : فلا يكون حجة كما قال غيره ، لأن عدم كونه حجة قد يكون مع إمكانه ، وهاهنا القياس غير ممكن لفقد شرطه بل يرجع فيها إلى قول المخبر الصادق من ذوات الحيض ونحوه ، ممن له خبرة بذلك ، فيرجع إليه في الأقل والأكثر وهذا الخبر هو مستند الإستقراء الذي استند إليه الفقهاء في أقل الحيض والنفاس وأكثرهما .

ويحتمل أن يكون المراد بالمخبر الصادق الشارع ؛ وكل من له خبرة بذلك فإن الأحاديث تعرضت لذلك وهذا قريب أ هـ[1] .

ز ـ القياس في العقليات :

قال ابن السبكي : القياس في العقليات ذهب إلى صحته أكثر المتكلمين واختاره البيضاوي من الشافعية وأنكره طائفة ، ومن هذا القياس نوع يسمى إلحاق الغائب بالشاهد وبناء الغائب على الشاهد وما يجري مجراهما واتفق

---

(١) سلم الوصول للشيخ بخيت المطيعي على نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي جـ ٤ ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) سلم الوصول للشيخ بخيت المطيعي على نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي جـ ٤ ص ٥٢ وما بعدها .

القائلون به على أنه لا بد فيه من جامع عقلي وإلا لكان الجمع تحكما محضا، وقد حصروا الجامع في أربعة أشياء: هي العلة والحد والشرط والدليل[1] ومرادهم بالشاهد: المخلوقات وبالغائب: « اللّه » جل جلاله.

فمثال الجمع بالعلة الذي هو أقوى هذه الأمور الأربعة أن يقال العالمية - أي العلم - في المخلوقات علتها العلم، فهي في الغائب - وهو اللّه سبحانه وتعالى - كذلك، فمقتضى هذا القياس إثبات العلم للّه تعالى لاتصافه بالعالمية.

ومثال الجمع بالحد - أي بالتعريف: تعريف العالم المخلوق بأنه هو من ثبت له العلم، فالعالم الغائب هو من ثبت له العلم كذلك، ومقتضى هذا القياس ثبوت العلم للّه تعالى.

ومثال الجمع بالشرط أن يقال العلم والإرادة في الشاهد شرطهما الحياة فهما في الغائب كذلك ومقتضى هذا القياس ثبوت صفة الحياة للّه جل جلاله.

ومثال الجمع بالدليل أن يقال: إتقان الشيء والتخصيص فيه يدلان في الشاهد على العلم والإرادة فهما في الغائب يدلان عليهما كذلك. ومقتضى هذا القياس ثبوت صفة العلم والإرادة للّه رب العالمين[2].

ولعل وجهة من قال بصحته إنما هو إضافة دليل إلى الأدلة الدالة على وجود اللّه رب العالمين.

ولعل وجهة المانع أن القياس مؤداه الظن وهذه الأمور لا يكفي فيها الظن لأنها مبنية على اليقين وآياته الدالة على وجوده ووجوب الإيمان بكل كمال يليق به لا تقع تحت حصر ولا يحدها حد وقد قال الشاعر:

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه الواحد

وعلى هذا فلا حاجة إلى مثل ذلك.

---

(١) الإبهاج جـ ٣ ص ٢٣

(٢) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص ٥٨، الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ - ص ٢٣ البدخشي مع الأسنوي جـ ٣ - ص ٣٢

أركانُ القِيَاس

إختلف العلماء في عدد أركان القياس تبعـا لاختلافهـم في المراد من الركن ، وإليك الكلام عليها بتفصيل :

معنى الركن في اللغة .

الركن في اللغة جمع أركان كقفل وأقفال ، وركن الشيء جانبه الأقوى ، يقال أركان الكعبة وأركان البيت أي الجانب الأقوى من الكعبة والبيت ، ومنه جاء قوله تعالى : ﴿ لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد ﴾[1] فالركن في الآية المراد به « اللّه جل جلاله » قال ابن كثير : يقول تعالى مخبرا عن نبيه لوط عليه السلام : أن لوطا توعد قومه بقوله : « لو أن لي بكم قوة » أي لو كانت لي قوة لكنت نكلت بكم ، وفعلت بكم الأفاعيل بنفسي وعشيرتي ، ولهذا ورد في الحديث عن أبي هريرة أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال : « رحمة اللّه على لوط ، لقد كان يأوي إلى ركن شديد ـ يعني اللّه عز وجل ـ فما بعث اللّه بعده من نبي إلا في ثروة من قومه »[1]

وقال صاحب المصباح أركان الشيء أجزاء ماهيته التي لا توجد إلا بوجوده[3] .

ركن القياس في الإصطلاح :

ذهب الجمهور إلى أن المراد بركن القياس في الإصطلاح أجزاؤه التي لا يحصل إلا بها في الذهن والخارج ولهذا قالوا : إن أركان القياس أربعة : الأصل ، والفرع ، والعلة ، وحكم الأصل . ولعلهم قالوا ذلك لأنها المأخوذة في حقيقة القياس غالبا حيث يفسر بأنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه ، وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة : المشبه والمشبه به ووجه الشبه والأداة .

---

(١) سورة هود آية ٨٠ .

(٢) تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٤٣٨ وما بعدها

(٣) المصباح المنير جـ ١ ص ٣٢٣ ، المختار الصحاح ص ٢٥٥ .

وإطلاق الأركان على هذه الأمور الأربعة يكون حقيقة عرفية إن أريد بالقياس مجموعها مع الإلحاق أو الحمل أو التسوية الخ . أو يكون إطلاقاً مجازياً إن أريد بالقياس ، المعنى المصدري[1] ، لأن هذه الأمور الأربعة ليست أجزاء للمعنى المصدري ، وإنما هي متعلقاته فهي خارجة عن معناه ، فتسميتها بالأركان من قبيل المجازي تشبيها لمتعلق الشيء الذي لا يتم الشيء إلا به ، بالجزء الداخل في حقيقته .

وقدم ذكر الأصل على غيره لأن الأصل يجب تقديمه دائما ، وقدم الفرع على العلة التي هي الجامع ، وحكم الأصل ، لمقابلته الأصل ، فناسب أن يذكر عقبيه لما بين الضدين من اللزوم في الذهن ، وقدمت العلة على حكم الأصل لكونها كالسبب بالنسبة له ولا شك في تقدم السبب على المسبب .

ولم يذكروا حكم الفرع في الأركان لأنه ثمرة القياس ، وثمرة الشيء لا يصح أن تكون من أركانه ،ولأنه لوعد منها لاقتضى توقف القياس عليه فيكون دورا والمفروض توقف ثمرة القياس على القياس[2] .

وعدم جعل حكم الفرع الذي هو ثمرة القياس ركنا . يتمشى على قول من قال : إن دليل حكم الأصل يقتضي نفس الحكم في الفرع . كما يتمشى على قول من قال إن دليل حكم الأصل يقتضي العلم بالحكم في الفرع لا نفس الحكم ، وهذا القول هو الذي صححه الأسنوي[3] وجمهور العلماء لأن الحكم في الفرع ثابت في نفس الأمر له أي للفرع ، وقياس المجتهد إنما أفاد العلم به والكشف عنه » وحينئذ تكون ثمرة القياس العلم بالحكم في الفرع لا نفس الحكم .

فإن قيل ما دامت ثمرة القياس العلم بالحكم في الفرع فإن اعتباره ركنا

---

(١) المعنى المصدري أي الحدث الجاري على الفعل بشرط الحدوث والتجدد أنظر دستور العلماء جـ ٣ ص ٢٧٢ ، جـ ٢ ص ١٨ .

(٢) الأسنوي على المنهاج مع حاشية الشيخ بحيت جـ ٤ ص ٥٣ ، الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٩٠ ، وهداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٤٩٥ .

(٣) شرح الأسنوي على المنهاج للبيضاوي مع حاشية الشيخ بحيت جـ ٤ ص ٥٣ .

خامسا لا يترتب عليه الدور بالباطل فيجب عده .

قلنا إن الحكم في الأصل والفرع واحد باعتبار نوعه وإن تعدد بتعدد محله كتحريم الخمر وتحريم النبيذ وما دام متحدا بنوعه فإنه يؤدي إلى الدور الباطل .

فإن قيل فلو أطلق كلمة حكم ، لكان أولى لتشمل حكم الأصل وحكم الفرع بدلا من تقييدها بكلمة أصل .

قلنا إنما كان تقييد كلمة حكم بكلمة أصل ، لسبق حكم الأصل في إعتقاد ثبوته فإن العلم به سابق على العلم بحكم الفرع ، فكان حكم الأصل هو الطرق إلى العلم بحكم الفرع ، فلو أطلقنا لسوينا بين السابق والمتأخر وهذا لا يجوز ، يوضح ذلك ما لو قال الشارع الحكيم : حرمت الخمر لإسكارها ثم بعد ذلك قيس النبيذ عليها ، فالأصل الخمر والفرع النبيذ والجامع العلة والحكم التحريم الذي نص عليه وعلم في الخمر قبل أن يعلم في النبيذ .

وذهب فجر الإسلام البزدوي إلى أن ركن القياس ما يتقوم به ويتحصل حيث قال :

وركن القياس ما جعل علما على حكم النص ، مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده فيه[1] مما ترتب عليه أن ركن القياس هو العلة فقط ، وقد صرح صاحب الميزان بأن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وهو العلة ، وارتضى ذلك صدر الشريعة حيث قال : ركن القياس هو ما يتقوم به وهو العلة ، وعلى هذا تكون باقي الأشياء التي يتوقف عليها إثبات الحكم شرائط وليست أركانا للقياس ، وهذه الأشياء هي الأصل والفرع وحكم الأصل ، ونسب السعد التفتازاني هذا القول إلى الزركشي[2] .

وأما حكم الفرع الذي هو ثمرة القياس ونتيجته ، فقد اعتبره البزدوي

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٣ ص ٣٤٤ .
(٢) التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة جـ ٢ ص ٥٢ .

من شروط القياس .

حيث قال : ومن جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه[1] .

وهذا كلام في النفس منه شيء ، لأن كون حكم الفرع ثمرة القياس ونتيجته يقتضي كونه متأخرا عن القياس ، واعتباره شرطاً يقتضي تقديمه على القياس ، فصار حكم الفرع متقدماً متأخراً وهذا لا يقول به قائل .

لكن البزدوي رحمه اللّه لم يغب عنه ذلك فقد جعله شرطاً لصحة القياس وهو ترتب النتيجة عليه ولا شك أن العلم بصحة القياس يكون بعد تحقق القياس لا قبله، وعلى هذا لم يكن حكم الفرع متقدماً متأخراً وبهذا ينجلي الإشكال.

ولما كان جمهور الأصوليين من الحنفية وغيرهم الذين قالوا بحجية القياس يعتبرون أن أركان القياس أربعة :

الأول : الأصل .

الثاني : الفرع .

الثالث : العلة الجامعة بين الأصل والأصل .

الرابع : حكم الأصل .

فإنا نلجأ إلى نهجهم ونتبع طريقهم في اعتبار أركان القياس الأربعة ضاربين صفحا عما قاله البزدوي ومن نحا نحوه في نهجه في أركان القياس وإليك الكلام على كل واحد من هذه الأركان الأربعة حسب ترتيبها الذي ذكروه فنقول واللّه المستعان .

---

(١) كشف الإسرار شرح أصول البزدوي جـ ٣ ص ٣٤٤ ، التلويح حاشية على التوضيح شرح التنقيح جـ ٢ ص ٥٣ .

الركن الأول الأصل[1] :

إختلف العلماء في المراد بالأصل ، ولبيان ذلك نأت بمثال يوضح لنا ذلك فنقول :

حرم اللّه تعالى الخمر بقوله تعالى : ﴿ إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾[2] فإذا قيس عليها النبيذ بجامع الإسكار صار النبيذ محرما كالخمر سواء بسواء .

فذهب الجمهور من الفقهاء إلى أن الأصل في هذا المثال هو الخمر الذي هو محل الحكم ويكون الفرع هو النبيذ لأن الأصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا إليه وهو إنما يتحقق في نفس الخمر .

وذهب المتكلمون ومن وافقهم إلى أن الأصل دليل الحكم من كتاب أو سنة أو إجماع ، وهو في تمثيلنا ذلك الآية القرآنية التي هي : تحريم الخمر الآية لأنه الذي يبتني عليه التحريم .

وذهب الإمام الرازي إلى أن الأصل في محل الوفاق هو الحكم ، والعلة فيه فرع ، وعلى هذا يكون التحريم هو الأصل في المثال المذكور والعلة التي هي الإسكار فرع . أما في محل الخلاف فالعكس أي تكون العلة هي الأصل والحكم فيه فرع[3] .

ووجهه أن الأصل ما ابتنى عليه غيره ، وكان العلم به موصلا إلى العلم أو الظن بغيره ، وهذه الخاصية التي هي ما ابتنى عليه غيره ، موجودة في الحكم

---

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري جـ٢ ص ٧٠٠ ، المستصفى جـ ٢ ص ٣٢٥ ، شرح مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٣٥٥ ، شرح المحلى على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٣١ ، نزهة المشتاق ص ٦٧٦

(٢) سورة المائدة آية ٩٠ .

(٣) الإحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ١٩١ وما بعدها ، المرآة على المرقاة جـ ٢ ص ٢٩٧ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ـ ص ٢٠٨ ، شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ١٧٨ ، الأسنوي شرح المنهاج مع الإبهاج جـ ٣ ـ ص ٢٧ .

لا في المحل ، لأنه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر ، ما لم يثبت الحكم فيها ، كذلك لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر بغير نص من كتاب أو سنة أو إجماع ، إذ لو تصور العلم بالحكم في الخمر من دون نص أو إجماع أمكن الإلحاق ، من غير توقف على واحد منهما ، ولو كان النص هو الأصل ، لكونه طريقاً إلى معرفة الحكم ، لكان قول الراوي هو أصل القياس بطريق الأولى ، لكونه طريقاً إلى معرفة النص ، وليس كذلك بالاتفاق .

وليس الأصل أيضاً هو الخمر ، لأنه قد يعلم الخمر ، ولا يعلم أن الحرمة جارية فيه ، ولا في الفرع ، بخلاف ما إذا علم الحكم فكان هو الأصل . هذا ما قرره الإمام ومن تابعه .

ولعل منشأ النزاع كون كلمة الأصل تطلق بإطلاقين :

الأول : أن الأصل ما يبني عليه غيره ، ومثل له الآمدي بأن معرفة اللّه أصل في معرفة رسالة الرسول صلى اللّه عليه وسلم من حيث إن معرفة الرسول تبنى على معرفة المرسل . .

الثاني : أن الأصل يطلق على ما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره ، وإن لم يبن عليه غيره ، وذلك كتحريم الربا في النقدين بحديث رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة» فإنه أصل وإن لم يبن عليه غيره .

وعلى هذا نجد أن المتكلمين وكذلك قول الإمام الرازي نظروا إلى الإطلاق الأول فقط ، وهو أن الأصل ما يبتني عليه غيره ، وعلى هذا صاغوا وجهتهم التي استندوا إليها .

أما الجمهور فقد نظر إلى الإطلاقين وبنى مذهبه القائل بأن المحل هو الأصل على ذلك لأن المعنيين يصدقان على المحل أما الإطلاق الأول فلأن المحل

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ١٩٢ وهداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ـ ص ٤٩٦ الأسنوي على المنهاج مع الإبهاج جـ ٣ ص ٢٧ .

أصل الحكم ، وأصل الأصل أصل ، وأما الإطلاق الثاني فهو ما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره ، فلافتقار الحكم ودليله إلى المحل ضرورة من غير عكس ، لأن المحل غير مفتقر إلى الحكم ولا إلى دليله »[1] .

وعلى هذا فالراجح في نظري أن الأصل هو المحل ولأن المطلوب بيان الأصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ، ولا شك أنه بهذا الإعتبار هو المحل .

ولأن باب القياس مرجعه إلى الفقهاء المستنبطين للأحكام ، وقد ساعدهم الأصوليون فيه على مصطلحهم ، وجروا فيه على مقتضى قولهم ، فلا يطلقون الأصل إلا على ما يطلقه عليه الفقهاء لئلا يتخبط الذهن بين الإصطلاحات[2] .

وعلى هذا يمكننا تعريف الأصل بأنه المحل الذي نص على حكمه ويعرف بالقياس عليه. وقد يقال له المشبه به . ويثبت أن الخلاف لفظي لأن المقصود جريان القياس في معقول المعنى على ما ليس فيه نص، وهذا يتأتى في جميع هذه الإعتبارات .

الركن الثاني الفرع :

إختلف العلماء في المراد بالفرع :

فقال الأكثر إنه المحل الذي لم ينص على حكمه كالنبيذ ، فإنه فرع القياس على الخمر في التحريم لأن الجميع مسكر .وكالأرز فإنه فرع البر في القياس عليه في تحريم الربا فيه لكون الجميع مطعوما أو مكيلا أو مدخرا على الخلاف في علة الربا في البر .

---

(١) قال الآمدي : والأشبه أن يكون الأصل هو المحل ، على ما قاله الفقهاء ، لافتقار الحكم والنص إليه ضرورة من غير عكس ، فإن المحل غير مفتقر إلى النص ولا إلى الحكم . أنظر الإحكام للآمدي جـ ٢ ص ١٩٢ .

(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٢٤ .

وقال قوم : إن الفرع هو حكم تلك الصورة المقيسة فهو على هذا تحريم شرب النبيذ في المثال الذي ذكرناه .

وقد ربط الآمدي بين هذا الخلاف والخلاف السابق في المراد بالأصل حيث قال : فمن قال بأن الأصل هو الحكم في الخمر ، قال الفرع هو الحكم في النبيذ ، ومن قال بأن الأصل هو المحل الذي نص على حكمه قال الفرع هو المحل الذي لم ينص على حكمه وهو النبيذ .

ثم قال : وإن كان الأولى أن يكون الفرع هو الحكم المتفرع على القياس ، وهو تحريم النبيذ ، والمحل ، الذي هو الخمر أصل الحكم المفرع على القياس ، فتسمية الخمر أصلا ، أولى من تسمية النبيذ فرعا ، من حيث أن الخمر أصل للتحريم الذي هو الأصل بخلاف النبيذ فإنه أصل للفرع لا أنه فرع له ، وتبعه في ذلك الكثير[1] .

وإذا استعرضنا ما قالوه : من أن الأصل يطلق على معنيين أحدهما ما ابتنى عليه غيره والآخر ما عرف بنفسه من غير احتياج إلى غيره لوجدنا أن إعتبار الآمدي للنبيذ في أنه أصل للحكم وهو التحريم إنما يتأتى على المعنى الأول للأصل دون المعنى الثاني .

ولما كان الفرع معناه المفتقر إلى غيره ، وهذا كما يصدق على المحل وهو النبيذ ، يصدق أيضا على الحكم المتفرع على القياس وهو تحريم النبيذ ، صار من الأفضل الإتباع فيما سلكه الفقهاء ، فقد سموا محل الحكم المشبه به أصلا ، وسموا المحل الآخر الذي هو النبيذ فرعا لكونه مقابله . ولأنه لا يترتب على ذلك أثر علمي .

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٩٢ ، شرح طلعة الشمس للسالمي الأباضي ص ٩٣ ، هداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٤٩٧ ، المعتمد جـ ٢ ص ٧٠٣ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٣٠ ، تيسير التحرير جـ ٣ ص ٢٩٥ .

الركن الثالث العلة :

معنى العلة في اللغة .

جاء في القاموس المحيط أن العلة بكسر العين: المرض، يقال :عَلَّ يعل واعتل وأعله اللّه تعالى فهو معل وعليل ولا تقل : معلول والمتكلمون يقولونها[1] .

وقال الجرجاني : العلة لغة هي معنى يحل بالمحل ، فيتغير به حال المحل بلا اختيار ، ومنه سمي المرض علة ، لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف[2] .

وقال الغزالي : والعلة في الأصل عبارة عما يتأثر المحل بوجوده ، ولذلك سمي المرض علة[3] . . . وقال الشوكاني : العلة في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله ، أخذا من العلة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض ، ويقال : اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم ، وقيل : إنها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة ، لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة[4] .

معنى العلة في الإصطلاح :

إختلف العلماء في تعريف العلة على سبعة أقوال :

الأول : أنها المعرف للحكم ، بأن جعلت علما على الحكم إن وجد المعنى قاله الصيرفي وأبو زيد الدبوسي من الحنفية . وحكاه سليم الرازي في التقريب عند بعض الفقهاء واختاره صاحب المحصول والقاضي البيضاوي[5]

---

(١) القاموس المحيط جـ ٤ ص ٢١ ، مختار الصحاح جـ ٤٥١ .
(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٣٤ .
(٣) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ص ٢٠
(٤) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٦ وما بعدها .
(٥) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٧ ، الإبهاج شرح المنهاج مع الأسنوي جـ ٣ ص ٢٨ .

الثاني : أنها المؤثر في الحكم بذاتها لا بجعل اللّه تعالى وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين ، والعلة عندهم وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل[1] .

الثالث أنها المؤثر في الحكم، بجعل اللّه تعالى وبه قال الغزالي وسليم الرازي قال الصفي الهندي : وهو قريب لا بأس به[2] .

الرابع : أنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي[3] .

الخامس : أنها الباعث لا على سبيل الإيجاب على شرع الحكم بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم[4] .

السادس : أنها الباعث الذي يعلم اللّه صلاح المتعبدين بالحكم لأجلها أي أن تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو تكميلها ، أو دفع مفسدة أو تقليلها ، واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب[5] .

السابع : أنها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها[6] .

هكذا ذكر أهل العلم تعريف العلة واليك بعض الملاحظات :

أولا : تلك هي الأقوال التي قيلت في تعريف العلة ، ولعل الناظر فيها باديء ذي بدء يستبعد التعريف الثاني المنسوب إلى المعتزلة لأنه مبني على قاعدتهم في الحكم بوجوب الصلاح والأصلح على اللّه وهذا لا يقول به عاقل ، وبالتالي لا يصح أن يجعل في مقام المناظرة ، فشتان بين من يقول يجب

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٤٣ .
(٢) شرح الأسنوي على المنهاج جـ ٣ ص ٢٨ مع الإبهاج ، جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٤٣ .
(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٧ .
(٤) التلويح على التوضيح لصدر الشريعة جـ ٢ ص ٥٧ .
(٥) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني جـ ٢ ص ٢٢١ .
(٦) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٣ ص ٣٤٤ .

على اللّه تعالى كذا ، وبين من يقول : ﴿ فعال لما يريد ﴾[1] .

ثانيا : صدرت هذه التعاريف بكلمة : المعرف أو المؤثر أو الباعث أو الموجب ، وكل واحد من هذه الكلمات إسم فاعل صفة يتحتم أن يعتمد على موصوف مقدر هو كلمة الوصف لأنه المناسب للعلة حيث لا تكون إلا وصفا .

وعلى هذا يضاف إلى كل تعريف كلمة الوصف حتى يكون التعريف مثلا هكذا : الوصف المعرف أو الوصف المؤثر . . الخ ،

ثالثاً: ان للعلة أسماء تختلف باختلاف الإصطلاحات فيقال لها: السبب، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والحامل، والمناط، والدليل، والمقتضى، والموجب، والمؤثر هكذا ذكرها الشوكاني[2].

ولا شك أن من يطلق عليها أي إطلاق من هذه الإطلاقات ، لا بد وأن يضع من القيود والضوابط ما يبين مراده ويجعله بعيدا عن أي احتمال يتطرق إليه ، وحتى لا يعترض عليه بعدم المنع وعدم الجمع .

ثم إنهم قالوا في هذه الأسماء ونحوها إنها اصطلاحات يختلف المراد منها بحسب المقام وقد قالوا لا مشاحة في الإصطلاح .

رابعا : إذا علمنا ذلك أدركنا أن من عبر بالموجب أو الباعث أو المؤثر من غير المعتزلة لم يكن قصده إيجاب شيء على اللّه وإلا لكان معتزليا وقد سبق أن استبعدنا تعريفهم ، كذلك لم يكن قصده إثبات الإحتياج إلى اللّه فإن هذا لا يقول به مؤمن كامل الايمان ، وكان الواجب حمل كلامه على الصلاح فيقال في من عبر بالموجب أراد الموجب للمكلف ، ومن عبر بالباعث أراد الباعث للمكلف . . الخ ، إذ حمل ظاهر الناس على الصلاح شيء تفرضه الشريعة ، دون اللجوء إلى اتهام لا دليل عليه اللهم إلا مجرد التلفظ ، وقد قال علماؤنا الأفاضل إن العبرة بالمعاني لا بالألفاظ .

---

(١) سورة البروج آية ١٦ .

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٧ .

كما أنهم عقدوا بابا عظيما في قواعد الفقه الكلية صدروه بمسألة الأمور بمقاصدها ، جعلوه نصف العلم في قول وثلثه في قول آخر وربعه في قول ثالث[1] .

ولست بهذا أعيب مسلك سلفي الصالح إذ لعلهم أرادوا بما وضعوه من اعتراضات شكلية وصناعة منطقية توسيع المدارك وكيفية الدلالات حتى يصل القارىء إلى مستوى الاستنباط .

كما أني لست ممن يكره التحوط في التعبير كما هو ظاهر في التعريف الأول للجمهور لكني أكره التحامل والسعي وراء الزلات .

هذا وقد نهجت هذا النهج في تعريف العلة لأمور ثلاثة .

أولا : أن لا نشتغل بأمور فيها أخذ ورد ولا طائل تحتها فضلا عن أن جميع قيود التعاريف ستذكر عند الكلام على الشروط .

ثانيا : لعل هذا لون جديد في الكتابة في مثل هذا الموضوع ونحوه .

ثالثا : لما حظيت العلة باهتمام بالغ من السلف والخلف من علمائنا الأجلاء ، وحذرا من الإتهام بالتقصير سأعرض شرحا وافيا للتعريف الأول المنسوب إلى الجمهور فأقول والله المستعان :

شرح تعريف الجمهور للعلة :

عرف الجمهور العلة بأنها الوصف المعرف للحكم . وسبق أن قلنا إنما قدر الوصف لأن العلة لا تكون إلا وصفا فكان هو المناسب لذلك .

والوصف هو المعنى القائم بالغير فهو جنس في التعريف شامل لكل وصف سواء كان الوصف معقولا كالرضى والسخط أم محسوسا كالقتل والسرقة أم عرفيا كالحسن والقبح وسواء كان موجودا في محل الحكم كما مثلنا أم ملازما له غير موجود فيه ، كتحريم نكاح الأمة لعلة رق الولد .

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٢٧ .

وسواء كان معرفا للحكم أو لغير الحكم ، وسواء كان الوصف مناسبا للحكم أم غير مناسب .

وقوله « المعرف » معناه أن يكون دالا على وجود الحكم في محله ، من غير تأثير لذاته كما قالت المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين وقد استبعدناه سابقا ، أو مؤثرا بجعل اللّه تعالى له كما هو رأي الغزالي . فهو قيد أول في التعريف يخرج به الشرط لأنه ليس معرفا للمشروط ، إذ يصح وجود الشرط بدون المشروط كما في الوضوء فإنه شرط للصلاة لكن قد يوجد الوضوء ولا توجد الصلاة كالوضوء لقراءة القرآن ومس المصحف والطواف والسفر بخلاف العلة فإنها لا توجد بدون المعلول فإنه كلما وجد القتل العمد العدوان وجد القصاص وكلما وجدت السرقة وجد القطع .

ويخرج به أيضا السبب عند الحنفية لأنه وإن أدى إلى المسبب وهو الحكم إلا أنه غير معرف له فعندهم لا بد وأن يتوسط بين السبب والحكم علة وتكون هي المعرفة للحكم لا هو . أما عند غيرهم فلا فرق بين السبب والعلة وقد قلنا سابقا أن من أسمائها السبب ولا مشاحة في الإصطلاح .

وقوله « الحكم » المراد به الحكم الشرعي فهو قيد ثان في التعريف يخرج به الوصف المعرف لنقيض الحكم وهو المانع .

وقد اعترض على هذا التعريف :

فقالوا أن هذا التعريف غير مانع حيث أدخل في التعريف ما ليس منه كالعلامة فإنها يصدق عليها أنها معرفة للحكم وليست علة ، ويلزم أن لا يبقى فرق بين العلة والعلامة .

والجواب أن الأحكام الشرعية بالنسبة لنا مضافة إلى العلل ، كالملك إلى الشراء والقصاص إلى القتل ، ولا يضاف الحكم إلى العلامة كالرجم فإنه لا يضاف إلى الإحصان لأنه علامة ، بل يضاف إلى الزنى[1] .

---

(١) جمع الجوامع بشرح المحلي جـ ٢ ص ٢٣١ ،نهاية السول ومعه سلم الوصول جـ ٤ ص ٥٤ ،=

وقد ترتب على كون العلة معرفة للحكم ، إختلاف العلماء فيما يثبت به حكم الأصل : فذهب الشافعية وبعض الحنفية إلى أن المثبت لحكم الأصل إنما هو العلة ، فمعنى كون الإسكار مثلا علة أنه معرف للحكم وعلامة على حرمة المسكر .

وقال جمهور الحنفية إن حكم الأصل ثابت بالنص لأنه المفيد للحكم .

أجيب من قبل الشافعية بأنا نمنع إفادته بقيد كون محله أصلا ، لأن كونه أصلا صار محلا للقياس عليه ، والمفيد له في هذه الحالة العلة ، لأنها منشأ التعدية المحققة للقياس ، فالمراد بثبوت الحكم بها معرفته لأنها معرفة له[٢] .

ولو دققنا النظر في القولين لوجدنا أن وجهة الحنفية في أن المثبت للحكم إنما هو النص قبل أن يعلم أنه حكم الأصل ، وأن قول الجمهور بأن المثبت لحكم الأصل هو العلة ، فقيدوا إثبات العلة للحكم إن كان حكم أصل ، ولا يسمى الحكم بحكم الأصل إلا عند إجراء القياس فلم يتوارد القولان على محل واحد بل إن القول الأول قبل إجراء القياس ، والقول الثاني عند إجراء القياس ، فتلاقت العبارات وليس هناك خلاف حقيقي .

الفرق بين العلة الشرعية والعلة العقلية :

وقد فرق العلماء بين العلة الشرعية والعلة العقلية من ستة وجوه :

الوجه الأول : أن العلة العقلية موجهة للحكم الذي علل بها ، فإن الحركة توجب كون المحل متحركا ، والعلة الشرعية غير موجبة لمعلولها ، وإنما هي معرفة له ودالة عليه ، فإن الزنى علة لوجوب إقامة الحد ، ولا يقع الحد بمجرد وجوده مباشرة ، لكنه يقع بعد زمن يسع إقرار الزاني أربع مرات ، أو

إرشاد الفحول للشوكاني جـ ٢٠٧ ، التوضيح مع التلويح جـ ٢ ص ٦٢ ، حاشية العطار على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٤٨ .

٢ ـ قال صاحب غاية الأصول : والأصح أن حكم الأصل على القول بأنها المعرف ثابت بها لا بالنص ، وقالت الحنفية ثابت بالنص لأنه المفيد للحكم قلنا لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه ، أنظر غاية الأصول ص ١٢٠ .

زمن شهادة الشهود ، بخلاف العقلية فإنه يثبت كونه متحركا بمجرد وجود الحركة .

الوجه الثاني : أن العلة العقلية التي هي الحركة مثلا لا يصح أن تعلم، إلا بعد أن قد علم الحكم بمعلولها وهو كون المحل متحركا، لأن كون معلولها متحركا ، العلم به هو الطريق إلى إثبات العلة والدليل عليه ، ألا ترى أنا لم نعلم الحركة إلا بعد علمنا بكون الجسم متحركا . أما العلة الشرعية فقد تعلم قبل معلولها ، فإنا لا نعلم وجوب الحد على الزاني إلا بعد أن قد علمنا وقوع الزنى منه ونظائر ذلك كثير .

الوجه الثالث : أن العلة العقلية لا تفارق المعلول في الوقت ، إذ وقت وجود العلة هو وقت وجود المعلول ، بخلاف العلة الشرعية فإنها قد توجد كالزنى والسرقة مثلا ولا يوجد الحد لوجود شبهة ما مثلا .

الوجه الرابع : أن العلة العقلية لا يحتاج في إيجاب معلولها على شرط سوى وجودها بل أن وجودها ليس بشرط لا يجاب المعلول ، وإنما هو شرط لحصوله ، فلو وقفت على شرط غير ذلك ، لم يكن إيجابها له لذاتها كما هو مفروض في العلة العقلية ، وإنما كان لأمر خارج عنها وفي ذلك قلب لجنسها . بخلاف العلة الشرعية فإنه يشترط فيها شروط وستأتي .

الوجه الخامس : إتفاق العلماء على أن العلة العقلية القاصرة وهي التي لا تتعدى إلى فرع يجوز التعليل بها في العقليات كتعليل كونه تعالى عالما لذاته ، فيقال هو عالم لذاته فلا يصح في غيره .

وأما العلة الشرعية القاصرة المنصوصة فقد اتفقوا على التعليل بها أما المستنبطة القاصرة فقد اختلف العلماء في التعليل بها ما بين مجوز ومانع ومثلوا لها بالنقدية أو الثمنية في الذهب والفضة فإنه وصف لا يوجد في غيرهما ويسمى علة قاصرة وسيأتي تفصيل ذلك عند الكلام على شروط العلة .

الوجه السادس : أن العلة إذا أطلقت إنصرفت إلى العلة العقلية حقيقة لأنها توجب الحكم لمعلولها بذاتها ، بخلاف إطلاقها على العلل الشرعية فإنه

يكون من باب المجاز ،لأنها لا توجب الحكم بذاتها بل بجعل الشارع وما هي إلا معرفة للحكم ودالة عليه(١) .

إطلاقات العلة :

تطلق العلة على معنيين :

أحدهما : الحكمة المقصودة من تشريع الحكم من تحصيل منفعة أو درء مفسدة كحفظ الدين المترتب على مشروعية الجهاد ، وحفظ النفس المترتب على تحريم القتل العمد العدوان وحفظ الأموال المترتب على تحريم السرقة وحفظ الأنساب المترتب على تحريم الزنى .

وإن المتتبع للنصوص الشرعية يلمس عن قرب أنها ما شرعت إلا لتحقيق مصلحة للعباد أو دفع مفسدة عنهم ، هذه الغاية قد تكون ظاهرة جلية كما في مشروعية القصاص وأنه ما شرع إلا للإبقاء على الحياة وفي هذا يقول القرآن الكريم ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾(٢) .

وكما في مشروعية الفطر للمسافر والمريض الواردين في قوله تعالى : ﴿ ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام آخر﴾(٣) .

وقد تكون خفية كما في أعداد الصلوات وأعداد الركعات ونحو ذلك فهذه كلها لا تخلو عن حكمة ولكنها خافية علينا . وهذه الحكمة من صنع الله عز وجل فهي لا تخضع للبشر ولا تتبع للهوى وسيأتي تفصيل القول فيها .

وثانيهما : الوصف الظاهر المنضبط المجاوز المشتمل على معنى مناسب

---

(١) البحر المحيط للزركشي جـ ٣ ـ ص ٣٤ مخطوط ، طلعة الشمس للسالمي الأباضي جـ ٢ ـ ص ١٠٣ وما بعدها ، هداية العقول الى غاية السول جـ ٢ ص ٥١١ ، شفاء الغليل للغزالي ص ٢٢ .

(٢) سورة البقرة آية ١٧٩ .

(٣) سورة البقرة آية ١٨٥

للحكم ، وهذا هو المتفق عليه عند جميع من قال بالقياس ، واختلفوا فيما دون ذلك كما سيأتي (1) تفصيل ذلك عند الكلام على التعليل بالحكمة .

فالمراد بالوصف كونه معنى قائم بالموصوف ، ولذا ترى كثيرا من الأصوليين ،يطلقون المعنى على العلة فيقولون هذا معقول المعنى ، وهذا غير معقول المعنى ، والمراد بذلك كونه معلوم العلة ، وكونه غير معلومها .

والمراد بالظاهر : ما كان من أفعال الجوارح كالقتل علة للقود ، والجرح علة للقصاص والزنى علة للحد ، وشرب الخمر علة للجلد ، والسرقة علة للقطع ونحو ذلك .

فيخرج بذلك الصفات غير الظاهرة كالصفات الخفية كصفات القلب من نحو الرضى والسخط مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين ، فإن في التعليل به خلافا بين العلماء :

فقيل التعليل بالوصف الخفي لا يجوز ، لأن الوصف المعلل به يكون معرفا للحكم الشرعي ، والخفي لا يصح أن يكون معرفا لخفائه فهو محتاج إلى التعريف ، وقد قالوا فاقد الشيء لا يعطيه فلا بد وأن يكون الوصف جليا حيث لا يعرف الخفي بخفي مثله .

والجواب : أن الوصف وإن كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الإيجاب والقبول على الرضى صار من الأوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به .

والمراد بالمنضبط : ما كان من الأوصاف مستقرا على حالة واحدة . فيخرج ما ليس كذلك كالمشقة فإنها غير منضبطة في حالة واحدة ، لأنها تختلف باختلاف الأحوال . فقد يكون في الحال الواحد مشقة على بعض الناس دون بعض آخر ، فإن السفر يكون مشقة على من لا راحلة عنده لا سيما إن كان مع

---

(1) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص ٥٦ ، حاشية نسمات الأسحار ص ٢٦٤ طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٠٥ وما بعدها ، غاية الوصول ص ١١٤ ، الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٢٨ روضة الناظر لابن قدامة على شرح ابن بدران جـ ٢ ص ٢٢٩ ، التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٤١ .

قلة الزاد ، بخلاف مالك الراحلة فإن المشقة عليه أيسر ، وليس من يسافر بالطائرة كمن يسافر بالسيارة أو يسافر بالراحلة أو بدونها .

والمراد بالمجاوز : ما كان من الأوصاف موجودا في غير محل الحكم كالإسكار فإنه يوجد في النبيذ كما وجد في الخمر ، وكالكيل والطعم فإنه يوجد في الأرز والبقول وغيرهما كما في البر ، ويسمى هذا الوصف متجاوزا أو علة متعدية .

فيخرج بما ليس بمتعد كالنقدية في الذهب والفضة ، فإنه وصف لا يوجد في غيرهما ويسمى علة قاصرة وفي التعليل بها خلاف بين العلماء وسيأتي .

والمراد باشتماله على معنى مناسب للحكم أي كونه مشتملا على الحكمة التي من أجلها شرع الحكم وسيأتي توضيح ذلك .

ما يجوز التعليل به وما لا يجوز :

إتفق العلماء على جواز التعليل بالوصف الظاهر المنضبط المجاوز المشتمل على معنى مناسب للحكم :

إلا أن هذا الوصف قد يكون وصفا لازما بمعنى أنه لا ينفك عن محل الحكم كالثمنية للزكاة في المضروب عند الحنفية ، فإن الحجر من الذهب والفضة خلقا ثمنا ، وهذا الوصف وهو الثمنية لا ينفك عنهما سواء كانا مضروبين ، أو غير مضروبين ، حتى تجب الزكاة في الحلي لأجل هذا الوصف .

وقد يكون ذلك الوصف عارضا غير ملازم لمحل الحكم بمعنى أنه قد ينفك عنه ، لأنه ليس من صفاته اللازمة له وذلك كالكل يكون علة للربا في الحبوب كالبر والشعير فإنه ليس من الصفات اللازمة للحبوب ، فإنها قد تباع في بعض الأماكن بالوزن ، وفي بعض آخر جزافا ، فيختلف الوصف باختلاف العادات والأحوال .

وقد يكون ذلك الوصف جليا كالطواف بمعنى الطوافة فإنه علة لسقوط النجاسة من الهرة .

وقد يكون ذلك الوصف خفيا غامضا كتعليل ثبوت الحكم برضى المتعاقدين ، فإن الرضى أمر خفي لا يدرك بنفسه ولهذا اختلف العلماء في جواز التعليل به . وقد سبق ذكر الخلاف وترجح في نظرنا جواز التعليل به .

وقد يكون ذلك الوصف مفردا كالثمنية لوجوب الزكاة في الذهب والفضة ، وكالإسكار للتحريم في الخمر وغير ذلك كثير .

وقد يكون ذلك الوصف مركبا من شيئين أي أن العلة قد تكون في الحكم مجموع أمرين فصاعدا ويعتبر جميع ذلك علة واحدة ، ويكون كل وصف منها جزءا للعلة ، وذلك كما إذا عللنا ثبوت الربا في البر والشعير بوجود الكيل والجنس معا ، فإن كل واحد من الكيل والجنس جزء العلة ، وتكون العلة مجموع الأمرين .

وقد اختلف العلماء في جواز ما جعل علة على حكم شرعي مركبا من أوصاف متعددة ، لا يثبت الحكم في الفرع إلا باجتماع تلك الأوصاف ، وعدم جواز ذلك .

فذهب الجمهور إلى جواز كون العلة مركبة من أوصاف متعددة ، كقتل العمد العدوان فإن مجموع هذه الأوصاف يعتبر علة في وجوب القصاص . بل إنهم قالوا بجواز التعدد حتى ، ولو كان كل وصف من تلك الأوصاف يعمل في الحكم بانفراده ، كاجتماع البول ، والغائط ، والمذي ، فإن كل واحد منها يصح أن يكون علة بمفرده في وجوب الطهارة ، فاذا اجتمعت كان مجموعها ، مثلا علة لوجوب الطهارة .

وذهب بعض الأصوليين كالأشعري وبعض المعتزلة إلى منع كون العلة مركبة ، بل أوجبوا أن تكون مفردة ، وجعلوا العلة من هذه الأوصاف أقواها ، وجعلوا باقي الأوصاف قيودا ، فالعلة الموجبة للقود عندهم هي القتل فقط ، وأما وصف العمدية والعدوانية فهما شرطان لتلك العلة . واستدلوا

على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : أنه لو صح تركيب العلة من جميع تلك الأوصاف ، لزم أن يثبت لكل واحد من الأوصاف أنه جزء من تلك العلة وهذا فاسد ، فيلزم من ذلك عدم تركيب العلة من عدد من الأوصاف ، وهذا ما ندعيه .

وأجيب على ذلك بأنا لو سلمنا لكم ما ذكرتم لترتب عليه سد باب القياس ، لأنه يفضي إلى أن الوصف المفرد لا يكون علة أيضا ، لأنا نعقل الوصف المفرد ، ولا نعقل كونه علة إلا بدليل من إطراد أو غيره . فما فرضناه علة لا يكون علة ولا يوجد القياس إلا بجعل الوصف علة .

أو نقول : لا امتناع في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر إلى الأفراد ، لأنه من حيث هو مجموع يعتبر شيئا واحدا .

أو نقول : إن معنى كون مجموع الأوصاف علة ، هو أن الشارع قضى بالحكم رعاية لما اشتملت عليه الأوصاف من الحكمة ، وليس ذلك صفة لها حقيقة ، بل هو أمر إعتباري ،

الوجه الثاني : أنه لو كانت العلة مركبة ، فعند انتفاء جزء من تلك العلة المركبة ، يكون انتفاء هذا الجزء علة لعدم اتصاف الباقي بالعلية ، لإنتفائها بانتفاء كل جزء من المركب ، لأنها تنتفي بإنتفاء المركب ، والمركب ينتفي بانتفاء كل جزء منه ، وهذا أمر يوجد عند القول بجواز كون العلة مركبة ولا يتأتى على القول بوجوب إفرادها وهذا هو المطلوب .

وأجيب: بأنا لا نسلم أنه لو كان المركب علة لزم أن يكون عدم كل جزء منه، علة لعدم صفة العلية، وهذا جواب كاف لأن المانع يكفيه المنع على الأصح.

أو نقول: مجموع الصفات التي تركبت منها العلة صفات اعتبرها الشارع وعليها الدليل فإذا امتنع بعضها لم يمنع العلية، لأن الاعتبار للشارع أولا وأخيرا.

واستدل الجمهور على جواز كون العلة وصفا مركبا بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم : فإنه علل في المستحاضة بوصف مركب حيث اعتبر اسم الدم والانفجار.

فقد أورد السرخسي أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال للمستحاضة : « إنه دم عرق إنفجر فتوضئي لكل صلاة »[1] .

فالحديث اعتبر الدم وانفجاره علة مركبة يجري القياس عليها . . .

فإذا ثبت كون الوصف الواحد علة ، فإنه يثبت كون المركب أيضا علة ، من نص أو سبر فكما جاز ذلك جاز هذا أيضا .

وكما تكون العلة وصفا فإنها تكون اسما إذا كان مشتقا من فعل كالضارب والقاتل ، فإن هذا يجوز أن يجعل علة ، لأن الأفعال يجوز أن تجعل عللا في الأحكام .

وإن لم يكن مشتقا فإن كان علما كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه ، وجواز انتقاله ، وإنما يوضع موضع الإشارة وليست الإشارة بعلة ، فكذا الإسم القائم مقامها .

وإن كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس :

فمنهم من جوز التعليل به كابن بركة وبعض الأصوليين .

واعتل هؤلاء في ثبوت حكم الزاني للائط وللواطىء في الدبر حيث جعلوا ذلك كله زنى قالوا : لأن العرب تسمى الدخول في المضيق زنى ، قال ابن بركة : وكل من دخل بفرجه في مضيق فهو زان ، وكل من استحق اسم

(١) نصب الراية للزيلعي جـ ١ ـ صـ ٢٠٣ ، مجمع الزوائد للحافظ الهيثمي جـ ١ ص ٢٨٠ ، تخريج أحاديث البزدوي للقاسم بن قطلوبغا لوحة ٤٧ مخطوط .

وقد قال شمس الأئمة السرخسي بعد أن ذكر الحديث : ثم ثبت ذلك الحكم في سائر الدماء التي تسيل من العروق . أنظر أصول السرخسي جـ ١ ص ٢٤٢ وما بعدها .

الزاني فالحد واجب عليه، إلا ما قام دليله ،فقد جعل ابن بركة تسمية العرب علة لثبوت الحكم الشرعي حتى أنه أوجب بها ثبوت الحد .

ومنهم من لم يجوز ذلك وإليه ذهب الجمهور .

قالوا : لأن تعليل الأحكام الشرعية بالألفاظ اللغوية مما لا يصح قطعا ، لأن الشارع الحكيم لم يعلق أحكام الشرع بألفاظ اللغة وإنما علقها على المعاني .

وما قاله ابن بركة ظاهر الفساد ، لأنه يلزم عليه ثبوت حرمة البيت الحرام لكل عمران يسمى بيتا ، وثبوت الحرمة والعزة والكرامة التي اختص بها رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم لكل من يسمى محمدا .

قالوا : وإنما أجزنا التعليل بالإسم لأن مرادنا منه المعنى القائم بذاته لا لفظه ، فالتعليل بالدم في الحديث إنما يراد منه معناه لا لفظه .

وكما تكون العلة بالوصف كذلك تكون بالحكم كحديث الخثعمية ، فإنه عليه الصلاة والسلام قاس إجزاء الحج عن الأب ، على إجزاء قضاء دين العباد عنه ، والعلة كونهما دينا ، وهو حكم شرعي لأنه عبارة عن وصف في الذمة وذلك حكم شرعي ، وقال الغزالي : يجوز أن تكون العلة حكما كقولنا حرم الإنتفاع بالخمر فيبطل بيعه »[1] .

واعلم أن العلماء اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي .

فذهب جمهور الأصوليين إلى صحة ذلك مستدلين بما تقدم من جعله صلى الله عليه وسلم الدين علة لإجزاء الحج عند الغير في حديث الخثعمية وقد تقدم.

وأيضاً فإن العلة إن جعلت بمعنى الإمارة فلا امتناع في أن يجعل الشارع الحكيم حكما علما على حكمث آخر، بأن يقول: إذا حرمت كذا أو أجبت كذا فاعلموا أني حرمت كذا أو أوجبت كذا.

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ص ٤٥٦

وذهب بعض الأصوليين إلى منعه واحتجوا بوجهين :

أحدهما : أن الحكم الذي فرض علة « إن كان متقدما على الذي فرض معلولا ، لزم أن تتخلف العلة عند المعلول ، وهذا لا يجوز .

وإن كان متأخرا عنه لزم تأخر العلة عند المعلول وهذا لا يجوز أيضا .

وإن كان مقارنا معه ففي جعل أحدهما علة والآخر معلولا تحكم إذ ليس أحدهما أولى من الآخر .

نعم لو دل دليل خارجي على كون أحدهما علة للآخر لجاز ذلك ، فهذه الإحتمالات الثلاثة تنفي أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم شرعي آخر وهو المطلوب .

الوجه الثاني : أن شرط العلة التقدم على المعلول، وتقدم أحد الحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز .

والجواب عن كل ذلك أنا لا نسلم تخلف العلة عن المعلول على تقدير التقديم لأن الحكم لم يكن علة بذاته بل يجعل الشارع إياه علة بقران الحكم الآخر به .

ولا نسلم أيضا عدم صلاحية المؤخر للعلية ، لأن المؤخر يصلح أن يكون معرفا للمقدم ، وعلامة عليه ، ومعنى العلة هي المعرف .

ولا نسلم أيضا عدم الأولوية على تقدير المقارنة ، إذ الكلام فيما إذا كان أحد الحكمين مناسبا للعلية للحكم الآخر من غير عكس(١) .

التعليل بالحكمة :

الحكمة هي الوصف الملائم من شرع الحكم لتحصيل مصلحة أو درء

---

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٣٦٠ ، المعتمد لأبي الحسين البصري جـ ٢ ص ٧٧٢ ، الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٢٩ .

مفسدة ، وقد اختلف العلماء في جواز التعليل بها وعدم جوازه على ثلاثة أقوال :

القول الأول : انه يجوز التعليل بها مطلقا ، ورجحه الإمام الرازي والبيضاوي وابن الحاجب .

القول الثاني : المنع مطلقا ، وإليه ذهب كثير من أهل الأصول .

القول الثالث : التفصيل فإن كانت الحكمة ظاهرة بنفسها منضبطة جاز التعليل بها ، وإن كانت خفية وغير منضبطة فلا يجوز ، واختاره الآمدي . وابن السبكي ونسبه إلى الصفي الهندي[1] .

أدلة المجوز :

أولا : إذا حصل ظن إسناد الحكم المنصوص على حكمه إلى الحكمة ، ثم ظننا حصول تلك الحكمة في محل آخر لم ينص على حكمه ، ترتب على هذا الظن ، ظن حصول الحكم في المحل الآخر .

فإن قيل : إن محل النزاع في إمكان الظنين فقط لا في حصولها كما قلتم ، لأن الحصول يفضي إلى الإمكان .

قلنا إنهما يكونا ممكنين إذا كان كل منهما ظاهرا منضبطا .

ثانيا : إن العلة لا تكون علة للحكم إلا إذا اشتملت على حكمة ، فإن جهل العلم بتلك الحكمة بطل كون الوصف علة ، ومعنى ذلك أن الحكمة علة العلية ، وإذا كانت كذلك فهي أولى أن تكون هي العلة للحكم وهذا هو المطلوب .

ويمكن أن يقال إن التعليل بالحكمة إنما يكون أولى من التعليل بالوصف

---

(١) الاحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ٢٦١ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٣٥ ، روضة الناظر جـ ٢ ص ٣١٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ٢٤٨ ، كشف الأسرار شرح أصول البزودي جـ ٣ ص ٣٤٤ ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت حـ ٢ ـ ص ٢٦٠ .

إذا تساويا في الظهور والانضباط ، أما إذا لم يتساويا فالوصف أولى لظهوره وانضباطه .

أدلة المانع :

أولا : قالوا : لو أمكن اسناد الحكم إلى الحكمة ، لترتب عليه عدم اسناده إلى الوصف الذي هو علة ، لأن كل ما يقدح في أسناده إلى الحكمة ، يقدح في الوصف الذي هو علة ، وفي هذا تكثير لإمكان الغلط ، فيجب تجنبه والابتعاد عنه ، ولا يكون ذلك إلا بجعل الوصف هو العلة فقد ، وهذا هو المطلوب .

والجواب أن تكثير الغلط إنما يتأتى في غير الظاهر المنضبط ، أما الظاهر المنضبط فلا يتأتى فيه ذلك وهو المطلوب .

ولعل هذا الجواب يصلح لقول المفصل .

أو نقول كلامكم هذا مردود لأن احتمال الغلط يتأتى في الوصف غير المنصوص أيضاً فيكون ذلك سدا لباب القياس وهو أمر لم تقولوا به .

ثانيا : قالوا لا يصح التعليل بالحكمة لأنها تابعة للحكم ومتأخرة عنه كما في الزجر لمشروعية القصاص فإنه لا يتحقق إلا بعد تحققه ووجوده وعلة الشيء لا يصح تأخيرها عن المعلول .

والجواب أفنسلم تأخر الحكمة عن الحكم في الوجود الخارجي ، أما في الوجود الذهني فهي متقدمة عليه .

ثالثاً : قالوا : لا يصح التعليل بالحكمة لأنها غير منضبطة وتختلف من شخص لآخر وذلك حسب الأحوال والعادات إذ المسافر الذي لا يملك راحلة لا تكون مشقته كمشقة من يملك ولأجل ذلك نمنع صلوحها للعلية .

والجواب أن هذا لا يمنع التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة وهو المطلوب .

أدلة المفصل :

قالوا : الحكمة هي مقصود الشارع من شرع الحكم والتعليل بها يكون أولى من التعليل بالوصف الظاهر ، لأن في التعليل بها إدراك المكلف بوجوب الإمتثال هذا إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة ، وأما إن كانت غير ظاهرة فإن التعليل بما هو ظاهر من وصف أولى بالعلية وهذا هو المطلوب[1] .

وإذا كان العلماء قد اختلفوا في القاعدة التي أراد أن يثبتها البعض وينفيها البعض الآخر وهي جواز التعليل بالحكمة وعدم جوازه ، فإنا نجد إتفاقهم على الترخص للمسافر في قصر الصلاة ولم نجد منهم من نظر إلى تحقق المشقة وعدم تحققها كما قلنا سابقا وهذا مما يجعل الخلاف لفظيا لا أثر له .

أنواع العلة :

وبعد عرض ما يجوز التعليل به وما لا يجوز يمكننا أن نقول إن حاصل أنواع العلة هي :

١ ـ انها تكون وصفا ظاهرا منضبطا متعديا كالقتل والسرقة .

٢ ـ وتكون وصفا لازما كالثمنية في النقدين وكالطعام في البر.

٣ ـ وتكون وصفا عارضا كالصغر في جعله علة لاحتياجه إلى الولاية والقيام بأمر الصغير ، والجنون في جعله علة للقيام بأمر المجنون فإن كل واحد من الوصفين عارض لصحة إنتقاله .

٤ ـ وتكون وصفا خفا كالرضا في صحة البيع والتزويج مثلا .

ويكون كل واحد من هذه الأنواع منصوصا عليه ومستنبطا فتكون جملة أنواعها ثمانية .

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ٢٦٢ . طلعة الشمس جـ ٢ ـ ص ١١٠ وما بعدها .

الركن الرابع حكم الأصل :

أما حكم الأصل فهو الحكم الشرعي الذي ورد به نص من كتاب أو سنة أو إجماع في الأصل ، ويراد تعديته إلى الفرع كحرمة الخمر وسيأتي الكلام على كون حكم الأصل قياسا ، أما الحكم الذي يثبت بطريق القياس في الفرع كحرمة النبيذ فهو ثمرة القياس ونتيجته وليس ركنا فيه .

شروط القياس

علمنا أن للقياس أركانا أربعة : الأصل ، والفرع ، والعلة ، وحكم الأصل وهو آخرها ، والمراد بشروط القياس شروط أركانه ، قال الآمدي فشروط القياس لا تخرج عن شروط هذه الأركان ، فمنها ما يعود إلى الأصل ومنها ما يعود إلى الفرع ، وما يعود إلى الأصل : منها ما يعود إلى حكمه ، ومنها ما يعود إلى علته ، فلنرسم في كل واحد منها قسما[1] بالترتيب الذي ذكروه في الأركان مكتفين بتفصيل أهم الشروط ومشيرين إلى غيرها .

أولا شروط الأصل[2] :

قال الجمهور : يشترط في الأصل أن لا يكون ثابتاً بطريق القياس ، حتى لا يكون فرعاً لأصل ، لأنه إن كان كذلك فإما أن تتحد العلة فيكون القياس الأول لغوا مثل قياس السفرجل على الذرة في تحريم ربا الفضل فيهما ، بجامع كون كل منهما مطعوما ، فإن الذرة فرع للبر لأنه المقيس عليه لأنه الذي ورد فيه قوله صلى الله عليه وسلم : « والبر بالبر » فجعل الذرة أصلا للسفرجل تطويل لا فائدة منه .

وإما أن لا تتحد العلة فيكون القياس الثاني فاسدا لعدم الجامع بين الأصل والفرع ، وعدم وجوده يحتم أنه ليس هناك أصل ولا فرع ، لأن هذه

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ١٩٣ :

(٢) المعتمد لأبي الحسين البصري جـ ٢ ص ٧٠٠ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٢٥ ، جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٣١ ، نزهة المشتاق ص ٧٧٦

التسمية تكون عند إجراء القياس .

قال السالمي : وإن لم تكن العلة واحدة فسد القياس ، لأن علة الفرع غير معتبرة في الأصل حينئذ ، وعلة الأصل لم توجد في الفرع ، وذلك كقولك : في الجذام : إنه عيب يفسخ به البيع ، فيفسخ به النكاح كالقرن والرتق ، ثم تقيس القرن على الجب بفوات الإستمتاع ، فإن علة الفرع وهو الجذام وهي كونه عيبا لم تعتبر في الأصل وهو القرن ، وإنما اعتبر فيه فوات الإستمتاع لقياسه على الجب ، وعلة الأصل وهو الإستمتاع مع القرن غير موجودة في الفرع[1] .

وذهب بعض الحنابلة إلى جواز بناء القياس على القياس وهو قول أبي عبد اللّه البصري ، ونسبه الفتوحي إلى الإمام الرازي والجرجاني[2] .

قال ابن قدامة وقال بعض أصحابنا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس لأنه لما ثبت صار أصلا في نفسه فجاز القياس عليه كالمنصوص . وقد قيد ابن قدامة الجواز بما إذا اتفق الخصمان عليه حيث قال : ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان ، وقيل لا يكفي اتفاق الخصمين بل لا بد من اجتماع الأمة[3] .

وقسم الشيرازي هذه المسألة إلى قسمين :

أحدهما أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذي قيس به على غيره، ويقاس عليه غيره قال وهذا لا خلاف في جوازه .

والثاني أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ويقاس غيره عليه قال وهذا فيه وجهان :

أحدهما الجواز وبه قال أبو عبدالله البصري.

---

(١) شرح طلعة الشمس للسالمي الإباضي جـ ٢ ص ١٠١

(٢) شرح الكوكب المنير ص ٢٧٦

(٣) روضة الناظر لابن قدامة ص ٣١٥ بتحقيق الدكتور عبد العزيز السعيد

والآخر المنع وبه قال الكرخي ، وهو الذي يصح الآن لأنه يؤدي إلى إثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل ، وذلك لا يجوز وكذا صححه في القواطع ولم يذكر الغزالي غيره[1] .

شروط الفرع :

الشرط الأول : يشترط تساوي الفرع مع الأصل في وجود العلة فيه ، بمعنى أن العلة الموجودة في الأصل يجب أن تكون موجودة في الفرع ، وإلا فسد القياس ، وذلك كالإسكار فإنه موجود في الخمر وفي النبيذ مثلا ، فصح قياس النبيذ عليه ، وكالطعم فإنه موجود في البر وفي الذرة مثلا ، فصح قيلس الذرة على البر في كونه ربويا .

ويعبر بعضهم عن هذا الشرط بقوله : مشاركة الفرع للأصل في وجود العلة ؛ وسواء قلنا مشاركة أو مساواة فإن المقصود بهما المشاركة أو المساواة في عين العلة كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر ، أو في جنسها كالجناية في وجوب قصاص الأطراف ، المشتركة بين القطع والقتل فإن الجناية جنس في إتلاف النفس والأطراف وبها يصح قياس الأطراف على القتل العمد ، ويكون ما يقصد به مساواة الفرع للأصل فيه إنما هو العين في الأول كما أنه الجنس في الثاني ، قال أبو عبد الله الحسين : وإنما اشترطت المشاركة في ذلك لأن القياس إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل ، وقال العضد : وأما إذا لم تكن علة الأصل في الفرع لا بخصوصها ولا بعمومها فلا اشتراك[2] .

الشرط الثاني : خلو الفرع عن نص من كتاب أوسنة أو إجماع يصادم حكم القياس وينافيه ، لأنا لو قلنا بجوازه لترتب عليه إهمال النص الذي في الفرع وهذا أمر مخالف لاتباع أوامر الشريعة كما يترتب عليه كون القياس

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٥

(٢) طلعة الشمس جـ ٢ ـ ص ٩٥ ، هداية العقول جـ ٢ ـ ص ٥٠٧ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ، ص ٢٣٣ ، وما بعدها ، المدخل إلى مذهب أحمد ص ١٤٧ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٦ شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ١٨٦ .

فاسداً لمخالفته للدليل ، فضلا عن كل هذا كيف يجري القياس في محل منصوص على حكمه ؟ إن هذا لا يجوز اللهم إلا أن يكون النص موافقا للقياس ، ويكون إجراء القياس من باب إضافة دليل آخر إلى باقي الأدلة المنصوصة عند من يجوز تعدد الأدلة ، في المسألة الواحدة .

وعلى هذا فلو قيل بعدم اشتراط الايمان في عتق الرقبة كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل في قوله تعالى في كفارة اليمين : ﴿لا يؤ اخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤ اخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾[1] .

وقوله سبحانه في كفارة القتل ﴿ومن قتل مؤ منا خطأ فتحرير رقبة مؤ منة﴾[2] .

فيكون قياس كفارة اليمين على كفارة القتل فاسداً ، لمخالفته مقتضى النص في كفارة اليمين . أما إذا كان هناك ما يؤ يد هذا القياس من أدلة أخرى كان ذلك جائزاً .

الشرط الثالث : أن لا يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل[3] ، مثاله أن يقال : الوضوء شرط للصلاة فيجب فيه النية كالتيمم ، ومعلوم أن مشروعية التيمم متأخرة عن مشروعية الوضوء ، وذلك لأن ثبوت حكم الأصل الذي هو وجوب النية في التيمم مقارن لعلته التي هي كونها شرطا في الصلاة .

---

(١) سورة المائدة آية ٨٩

(٢) سورة النساء آية ٩٢

(٣) وجوز الإمام الرازي تقدم حكم الفرع عند وجود دليل آخر يستند إليه حالة التقدم دفعاً للمحذور ، وبناء على جواز دليلين أو أدلة على مدلول واحد وإن تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة أنظر هداية العقول جـ ٢ ص ٥٠٩ ، جمع الجوامع مع شرحه المحلى جـ ٢ ـ ص ١٨٨

فإذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية في الوضوء ، على حكم الأصل ، لزم تقدمه على علته المقارنة لحكم الأصل ، فلا يصح أن يكون معرفة ثبوت حكم الفرع ، مأخوذاً من حكم الأصل .

وقيل إنه يجوز مثل ذلك لإلزام الخصم فيقال للحنفي مثلا يجب أن تقول بوجوب النية في الوضوء لكونه شرطا للصلاة ، لأنك تقول بوجوب النية في التيمم لتلك العلة[1] .

الشرط الرابع : مماثلة حكم الفرع لحكم الأصل فيجب أن يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الأصل في عين الحكم أو جنسه ، والمراد بالعينية المماثلة في تمام الحقيقة وإن اختلفا قوة وضعفاً ، أما العين فكما في وجوب القصاص في القتل بالمثقل على القتل بالمحدد فحكم الفرع بعينه حكم الأصل وهو وجوب القصاص .

وأما الجنس فكقياس إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على إثبات الولاية عليها في مالها ، فإن ولاية النكاح من جنس ولاية المال لأنها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين .

وإنما اشترط ذلك لأن الأحكام إنما شرعت لما تفضي إليه من مصالح العباد ، فإذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الأصل ، علمنا أن ما يحصل به من المصلحة مثل ما يصلح من حكم الأصل لتماثل الوسيلة فوجب إثباته .

وأما إذا اختلف الحكم لم يصح مثل إلحاق الشافعي الذمي بالمسلم في الظهار فإن الظهار يوجب الحرمة في حقه ، لأن الحرمة في الأصل مقيدة لأن غايتها الكفارة ، وفي الفرع مطلقة لأن الذمي ليس من أهل الكفارة ، التي فيها معنى العبادة فاختلف الحكمان .

كانت هذه أهم الشروط في الفرع وعلى سبيل التنبيه نقول :

(أ) لا يشترط أن يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الإجمال خلافا لأبي هاشم

---

(١) هداية العقول جـ٢ ـ ص ٥٠٩

فإنه ذهب إلى وجوب تناول النصوص لها جملة ، والقياس إنما هو للكشف عن مواضعها وانتزاع تفاصيلها ، وذلك كميراث الجد مع الإخوة الثابت بنص إجمالي ثم استعمل القياس لتفصيله ، قال المحلي في شرح جمع الجوامع فلولا العلم بورود ميراث الجد لما جاز القياس في توريثه مع الإخوة[1] الدال عليه الإجماع وإطلاق قوله تعالى : ﴿ولأبويه لكل واحد منهما السدس[2]﴾ وكذلك القول في سائر الفروع فأما إثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجملة فإنه لا يصح .

واحتج بأن الصحابة لم تستعمل القياس إلا في فروع هذه سبيلها ، ألا ترى إلى قياسهم حد الشارب على حد القاذف في تعيين عدد الجلدات لورود حد القاذف بالنص بخلاف الشارب وهذا على جهة الإجمال .

(ب) ولا يشترط العلم بوجود العلة في الفرع بل يكفي ظن وجودها فيه وهذا كاف في إجراء القياس ، ولأن الظن غاية الإجتهاد فيما يقصد به العمل .

شروط العلة[3] :

ذكرنا عند الكلام على إطلاقات العلة بعضا من شروطها كالظهور والإنضباط . . الخ وإليك باقي تلك الشروط :

الأول : أن تكون العلة موجودة في الأصل الذي هو محل الحكم ، فلا يصح التعليل بوصف ليس بموجود في محل الحكم فلا يقال الخمر حرام لكونها جامدة لأن صفة الجامدية غير موجودة في الأصل لأنها من المائعات .

وقد ذكرنا اشتراطها في الفرع عند الكلام على شروط الفرع .

الثاني : أن لا يكون للعلة مانع يمنعها من الجريان في الصورة المقيسة .

---

(١) المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ١٨٨

(٢) سورة النساء آية ١١

(٣) المعتمد لأبي الحسين البصري ص ٧٧٢ وما بعدها ، المستصفي للغزالي جـ ٢ ص ٣٢٥ ، روضة الناظر جـ ٢ ص ٣١٣ ، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي جـ ٣ ص ٣٤٤ .

فإنها إذا لم تجر في صورة من الصور لمانع ، لا يصح قياس تلك الصورة على محل الحكم لتخلف العلة عنها ، بوجود المانع ، وذلك كما لو قتل الوالد ولده عمدا عدوانا ، فإنه لا يصح أن يقاس على القاتل الأجنبي في وجوب القود ، لوجود المانع وهو الأبوة لقوله صلى اللّه عليه وسلم « لا يقاد الوالد بالولد »[1] .

الثالث : أن لا يكون هناك نص أو إجماع معارض لتلك العلة ، فإنها إذا عارضت نصا أو إجماعا بطلت وفسد القياس .

الرابع : أن يكون حكمها مستقصيا بمعنى أن يوجد في جميع الصور التي توجد فيها تلك العلة فلا يتخلف عنها إلا لمانع وهذا الشرط هو المسمى عندهم بالاطراد قال البيضاوي ومعنى اطرادها أن يثبت حكمها عند ثبوتها في كل موضع فإن تخلف عنها بغير مانع بطلت عليتها .

خامساً : أن لا تكون العلة عدمية في الوصف الثبوتي :

فقد اتفق العلماء على جواز تعليل الحكم الثبوتي أو الوجودي ، بالوصف الثبوتي أو الوجودي ، كما في تعليل تحريم الخمر بالإسكار ، وتعليل صحة البيع بالإيجاب والقبول .

كما اتفقوا على جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي ـ كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والمراد بالوصف العدمي ، العدمي الإضافي لا العدم المطلق فإن هذا لا يصلح أن يكون علة بالإتفاق وكذلك اتفقوا على جواز تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي كعدم نفاذ التصرف بالحجر .

وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه خلاف على قولين :

(١) الحديث بهذا اللفظ رواه ابن عباس رضي اللّه عنهما وفي رواية عمر رضي اللّه عنه : « لا يقتل والد بولده» وقد رواه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجة وصححه ابن الجارود والبيهقي ، أما ما روى البيهقي عن عمر بن الخطاب بلفظ :«لا يقاد مملوك من مالك ، ولا ولد من والده » ففي إسناده عمر بن عيسى الأسلمي وهو منكر الحديث كما قال البخاري ، أنظر نيل الأوطار جـ ٧ ـ ص ١٤ .

أحدهما : عدم الجواز وهو اختيار ابن الحاجب ، لأن الحكم الوجودي أمر متميز ، والأمر العدمي غير متميز ، إذ لا يتميز معدوم عن معلوم ، ويشترط في العلة أن تكون متميزة عما لا يكون علة ، وحينئذ فلا يصلح الوصف العدمي علة ، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

وثانيهما : أنه يجوز التعليل بالوصف العدمي ، وهو قول الجمهور ، لأن الحكم الوجودي قد يدور مع الوصف العدمي وجودا وعدما ، ودورانه هذا دليل ثبوت عليته ، لأن الدوران طريق من طرق إثبات العلية ، مثاله : جواز ضرب السيد عبده لعدم امتثاله ، فإن الضرب يوجد عند عدم الإمتثال ، وينعدم عند عدمه ، لأنه لا يضرب إذا امتثل ، وناقشوا أصحاب القول الأول في استدلالهم فقالوا : إنه يكفي أن يكون الشيء ، متميزا في الذهن أو التصور ، فالذهن يدرك أن هذا غير هذا ، وحينئذ فيصح التعليل بالوصف العدمي لتميزه في الذهن[1] .

سادساً : إشترط قوم أن تكون العلة منعكسة ، والعكس معناه أن ينتفي الحكم عند انتفاء العلة . وقال الجمهور بعدم اشتراطه .

وهذا الخلاف مبني على جواز تعليل الحكم بعلتين مستقلتين وعدم جوازه .

فالجمهور يجوز تعدد العلل فلا يشترط إنعكاسها ، لأنه لا يلزم عند انتفاء علة ، انتفاء العلة الأخرى .

وذهب القاضي أبو بكر وإمام الحرمين إلى المنع من تعدد العلل وبناء على ذلك قالوا باشتراط إنعكاس العلة واختاره الآمدي ، ويحيى بن حمزة .

وذهب قوم إلى جواز تعدد العلل في المنصوصة فقط، أما العلة المستنبطة

(١) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ـ ص ٢١٤ ، البدخشي على الأسنوي جـ ٣ ـ ص ١٣٠ ، فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٢٧٤ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الفروع ص ٩٨ ، طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٢٤ ، هداية العقول إلى غاية السواحل جـ ٢ ص ٥٢٠ .

فإنهم لا يجوزون التعدد وهو قول الإمام الرازي والغزالي ووافقهما قوم واختاره ابن فورك .

وذهب قوم إلى جوازه في المستنبطة دون المنصوصة[1] .

إستدل الجمهور بأن التعدد قد وقع فعلا كما في : الحدث فإنه حكم ، وله علل مختلفة الحقائق وهي : البول ، والمذي ، والرعاف وغير ذلك مما يخرج من السبيلين فهذه كلها توجب حكما واحداً وهو الحدث . وكذلك القتل فإنه جزاء ، وله علل مختلفة وهي القتل العمد العدوان ، والردة . فإنهما توجبان القتل ، والمستنبطة والمنصوصة في ذلك سواء .

فإن قيل : إن الحكم المبني عليهما غير متحد ، لأن القتل قصاصا ، غير القتل للردة ، وكذلك قد ينتفي أحدهما ويبقى الآخر .

قلنا : إن الأحكام لو تعددت لكان تعددها بحسب ما تضاف إليه لأنه ليس ثمة خلاف إلا بها ، والتعدد بالإضافات باطل ، لأنه لا يوجب تعددا في ذات المضاف .

ولو كان الحكم متعددا في المثال الأول الذي هو الحدث ، لوجب لكل حدث وضوء ، ولزم من ذلك أن يرتفع أحد الأحداث ، ويبقى الآخر .

أما ثبوت الإرتفاع بسبب إحدى العلتين كما في مثال القتل ، فإنه يكفي لأن يكون دليلا على جواز التعدد ووقوعه في تلك الصورة لسبب خاص ، وهو أن القتل قصاصا حق العبد ، والقتل للردة حق اللّه ، وهذا لا يصلح دليلا على تعدد الحكم في جميع الصور .

واستدل المانع للتعدد بأن القول بالتعدد يترتب عليه التناقض ، لأنه يلزم عليه أن تكون العلة الواحدة مستقلة وغير مستقلة في آن واحد ، فأما استقلالها فلثبوت الحكم في الفرع بها وحدها ، وأما عدم استقلالها ، فلوجود

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٣٦ ، هداية العقول جـ ٣ ص ٥٣٧ ، أصول الفقه للشيخ الخضري ص ٣٥٤ .

الحكم في الفرع من غيرها، وبهذا يكون محل الحكم مستغنياً عن العلة مفتقراً إليها في آن واحد، وإذا وجدتا معا ثبت الحكم بهما ولأيهما، وإذا حصلتا مرتين لزم تحصيل الحاصل، وكل هذه باطلة بسبب التعدد فيكون التعدد باطلا وهو المطلوب.

والجواب: أن هذا الكلام كله إنما هو في العلل العقلية المؤثرة في الوجود على رأي من يقول بالتأثير، وأما كلامنا فهو في العلل المعرفة للحكم، ومعنى استقلالها، أنها إذا انفردت يثبت الحكم عندها لا بها فلا تناقض.

واستدل القائل بالجواز في المنصوصة دون المستنبطة بأنه: إذا نص على علل مستقلة لحكم واحد، إرتفع احتمال أن تكون العلة مركبة من أجزاء، وإذا لم ينص عليها بأن كانت مستنبطة احتمل الأمر أن يكون كل وصف من الأوصاف مستقلا في كونه علة بنفسه، كما احتمل أن يكون كل وصف من تلك الأوصاف جزءا للعلة، وليس أحد الإحتمالين أولى من الآخر، فيكون في تقديم أحد الإحتمالين على الآخر تحكم لا دليل عليه.

والجواب على ذلك أنا نمنع هذا الإحتمال لأن مبناه على عدم التفرقة بين العلة المستقلة وجزء العلة، إذ الفرق معلوم وهو وجود الحكم عند وجود العلة المستقلة، وعدم وجوده عند وجود جزئها.

واستدل من قال بجواز التعدد في المستنبطة دون المنصوصة بأنه: لو تعددت المنصوصة لزم التعارض فيها لقطعيتها، لأن الشارع عينها معرفة للحكم فتكون قطعية، ولا يقع التعارض والإحتمال في القطعيات.

وأما المستنبطة فيجوز لأنها ظنية، فيمكن إستواء المستنبطين، ويغلب كل منهما بمرجح فيغلبا على الظن ويجب اتباعهما.

والجواب أن كون المنصوصة قطعية ممنوع، لأن المراد بالنص ما يقابل الإستنباط لا ما يقابل الظهور، فهي ظنية أيضا، ولئن سلم قطعيتها؛ فتعددها لا يستلزم التعارض، لأن تعدد المعرفات جائز فمن أين يلزم تعارض القطعيات[1].

(١) هداية العقول جـ ٢ ص ٥٤٢ وما بعدها.

وبهذا يترجح قول المجوز وعلى ذلك فلا إعتبار لاشتراط إنعكاس العلة ، كل هذا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين معا ، أما في جواز تعليل الحكم بعلل على أن تكون كل صورة بعلة فقد حكى الآمدي الإتفاق عليه[1] .

سابعا : إشترط قوم[2] في علة الحكم أن تكون وصفاً مناسباً . ومعنى مناسبته أن يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم ، أي أن ربط الحكم به وجوداً وعدماً ، من شأنه أن يحقق ما قصده الشارع من تشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج . لأن الباعث الحقيقي على تشريع الحكم ، والغاية المقصودة منه هو حكمة الحكم ، ولو كانت هذه الحكمة في جميع الأحكام ظاهرة مضبوطة لكانت هي علل الأحكام ، لأنها هي الباعثة على تشريعها ، ولكن لعدم ظهورها في بعض الأحكام ، وعدم انضباطها في بعضها الآخر أقيمت مقامها أوصاف ظاهرة مضبوطة ملائمة ومناسبة لها ، وما ساغ اعتبار هذه الأوصاف عللا للأحكام وإقامتها مقام حكمها إلا لأنها مظنة لهذا الحكم ، فإذا لم تكن مظنة لها لم تكن مناسبة ولا ملائمة ، ولا تصلح علة للحكم ، فالإسكار مناسب لتحريم الخمر لأن في بناء التحريم عليه حفظ العقول . والقتل العمد العدوان مناسب لإيجاب القصاص ، لأن في بناء القصاص عليه حفظ حياة الناس ، والسرقة مناسبة لإيجاب قطع يد السارق والسارقة لأن في بناء القطع عليها حفظ أموال الناس .

وعلى هذا لا يصح التعليل بالأوصاف غير المناسبة لحكمة تشريع الأحكام وتسمى الأوصاف الطردية أو الإتفاقية التي لا علاقة لها بالحكم ولا بحكمته كلون الخمر . أو كون القاتل عمداً عدواناً مصري الجنسية ، أو كون السارق اللون ، أو كون المفطر عمداً في رمضان أعرابياً . ولا يصح التعليل بأوصاف مناسبة بأصلها ولكن طرأ عليها في بعض الجزئيات ما ذهب بمناسبتها وجعلها قطعاً غير مظنة لحكمة التشريع ، فصيغة البيع من المكره لا تصلح علة لنقل

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ٢٣٦ .

(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ـ ص ١٤٢ ، مسلم الثبوت جـ ٢ ـ ص ٢٢٣ ، التلويح على التوضيح جـ ٢ ـ ص ٦٦ .

الملكية . وزوجية من ثبت عدم تلاقيهما من حين العقد لا تصلح علة لثبوت النسب . وبلوغ من بلغ الحلم مجنونا لا يصلح علة لزوال الولاية النفسية عنه .

وقال قوم لا يشترط فيها ذلك بل هي الوصف الذي عاق الشارع الحكم به سواء كان مناسبا أم لا[1] .

كانت هذه وما سبقها أهم شروط العلة ، وقد أطال البعض في ذكرها ، وأوصلها إلى أربعة وعشرين شرطا ، وتوسط البعض ، واقتصر البعض على بعض مما ذكرنا[2] لكنا راعينا الأهمية والإحتياج ولم نطل بذكر الباقي لأنها تعرف من ثنايا البحث والله الموفق .

شروط حكم الأصل :

الشرط الأول : أن يكون حكم الأصل شرعيا ثابتا بدليل من الكتاب أو السنة أو الاجماع ، لأن المراد بالقياس فيه القياس الشرعي الذي يكون الغرض منه إثبات حكم شرعي في الفرع ، فإذا لم يكن الحكم في الأصل شرعيا بل كان عقليا أو لغويا كما لو قبل في النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الإسكار، أو شراب مشتد فيسمى خمرا، لم يكن كلاما منتظما لأن حكم الأصل في ذلك عقلي أو لغوي والثابت في الفرع حكم شرعي وقد سبق أن قلنا: إنه لا يجري القياس في اللغة كما لا يجري في العقليات.

فإن قيل إشتراط كونه شرعيا فيه نظر ، لأن القياس المحدود كما تقدم إن كان المراد أي قياس ، فلا وجه لهذا الشرط، وإن أريد به القياس في أحكام الشرع ، فالحد غير مطرد ، لأنه لم يذكر في التعريف قيدا يخصه بل أطلق الحكم فيه بقوله : «في علة حكمه كما تقدم ، فإن أراد بالحكم الشرعي فلا وجه لهذا الشرط[1] .

(١) شرح المحلى على جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ٢٠٠ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢١٨ .

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٠٧ وما بعدها ، الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٠١ وما بعدها .

(١) شرح المحلى على جمع الجوامع جـ ٢ ـ ص ٢٠٠ .

قلنا قصر الشرط على كونه قيدا فقط قول غير مسلم إذ المعلوم أن الشرط كما يكون قيدا للإخراج يكون قيدا للبيان والإيضاح وهذا لا غبار عليه .

فإذا تعذر على العقل إدراك العلة تعذر القياس ، ولهذا قال العلماء : لا قياس في الأحكام التعبدية وهي الأحكام التي استأثر اللّه تعالى بعلم عللها التي بنيت عليها ، ولم يجعل لأحد سبيلا لمعرفتها ، كأعداد الركعات ، وتحديد جلد الزاني والزانية بمائة جلدة ، وجلد القاذف ثمانين جلدة ، والطواف حول الكعبة في الحج بعدد مخصوص ، وكذا السعي بين الصفا والمروة بعدد معين ونحو ذلك .

أما إذا كان حكم الأصل معقول المعنى أي أنه مبني على علة يمكن للعقل إدراكها ، فالقياس يصح في هذه الحالة ، إذا ما عرفت العلة وعرف تحققها في الفرع .

الشرط الثاني : أن لا يكون دليل حكم الأصل متناولا بعمومه حكم الفرع ، فلا يصح قياس النبيذ المسكر على الخمر إذا جعلنا دليل التحريم في الخمر قوله صلى اللّه عليه وسلم : « كل مسكر حرام »[1] لأن هذا الحديث بعمومه متناول للنبيذ كتناوله للخمر ، فالنبيذ حينئذ حرم بالنص لا بالقياس .

الشرط الثالث : أن يكون حكم الأصل ثابتا غير منسوخ ، فإنه إذا كان منسوخا لا يصح القياس عليه ، لأن الحكمة في القياس إنما هي إثبات حكم للفرع كان غير ثابت فيه ، فإذا قيس على حكم غير ثابت لم تحصل تلك الفائدة .

الشرط الرابع : أن يكون حكم الأصل غير خارج عن سنن القياس ، أي عن الطريقة المعهودة في القياس الشرعي ، فإن الطريق المعهود في القياس الشرعي كون ذلك الحكم معللا بعلة منصوصة أو مستنبطة ، وكونه موجودا في صور كثيرة لوجود علته فيها ، والخارج عن سنن القياس أنواع ثلاثة :

---

(١) الحديث رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة، راجع منتقي الأخبار جـ ٨ ـ ص ١٨٠ ، والعزيزي مع الجامع الصغير جـ ٣ ـ ص ٨٧ .

النوع الأول : ما لا تدرك له علة من الأحكام ، كأعداد الركعات في الصلاة ، ولم جعلت الظهر أربعا ، والمغرب ثلاثة والفجر ركعتين ، وهكذا ، ولم جعل الركوع مفردا والسجود مثنى ونحو ذلك وكالقسامة والشفعة ، فإنهما مخالفان لما تقتضيه الأقيسة الشرعية .

ألا ترى أن القسامة تجب على من لم يدع عليه ولي الدم القتل ، ولا تسقط بها عنهم الدية ، ووجبت على عدد مخصوص ، وجعل الخيار إلى ولي الدم فيمن يحلف ، وكل ذلك مخالف لنهج القياس .

وكذلك الشفعة مخالفة للقياس في وجوبها للشريك والمجاور ، ولا سبب له من إرث ولا غيره ، وكوجوب الدية على العاقلة في جناية الخطأ .

النوع الثاني : ما لا نظير له في الشرعيات بمعنى أن يكون حكم الأصل موجودا في صورة ، وله علة مفهومة ، وحكمة معلومة ، لكن لا نظير له في الشرعيات ، كقصر المسافر الصلاة في السفر دون الحضر ، فإن القصر حكم شرع لأجل مشقة السفر ، والحكمة في ذلك التخفيف عن المسافر ، فهذه الحكمة وهذه العلة قد عرفا في هذا الحكم ، لكن عدم نظيره ، ولما كان المسافر مظنة لوجود المشقة خص حكم القصر به ، وجعلوه علة للحكم ، وألغوا المشقة في غيره ، فلذا لم يصح لمزاول الإثقال في الحضر القصر مع تحقق وجود المشقة ، وقالوا بالقصر في السفر ولو لم توجد المشقة فيه .

النوع الثالث : ما كان مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة بمفرده لقوله : «من شهد له خزيمة فهو حسبه»[1]

وقوله لأبي بردة وقد ضحى بالجذع من المعز : «تجزيك ولا تجزي أحدا بعدك»[2] . وكذلك بيع العرايا وهو بيع الرطب في رؤوس النخل بمثل قدره ثمرا عن طريق الخرص ، فقد ثبت هذا الحكم بالحديث الشريف : «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم : عن بيع الشيء بجنسه متفاضلا ، ورخص

(١) جزء من حديث طويل أورده صاحب منتقي الأخبار جـ ٥ ، ص ١٦٩ وما بعدها .

(٢) رواه البراء بن عازب بلفظ إذبحها ولا تصلح لغيرك ، أنظر منتقي الأخبار جـ ٥ ، ص ١١٣ .

في العرايا »[1] .

وفي صحيح البخاري : « نهى عن المزابنة بيع التمر بالتمر إلا أصحاب العرايا فإنه أذن لهم »[2] .

فهذه الأنواع الثلاثة كلها خارجة عن سنن القياس ، فلا يقاس عليها . .

لكن يرى الإمام الشافعي أن المعدول عن القياس يصح أن يقاس عليه ما في معناه لأن القياس يعتمد فهم العلة ، فإذا تحقق ذلك صح القياس ، ولكن كل ما في الأمر أن الأصل المستثنى مخالف لأصل آخر ، فإن خالف أصلا آخر لا يمتنع تعليله ، وإلحاق غير به ، والسر في ذلك أن قواعد الشرع كلها تتلاقى في قضايا عامة ، لكن كل قاعدة إنفردت بخاصية تخالف خاصية القاعدة الأخرى[3] .

وقد أضاف الحنفية إلى حكم الأصل شرطين آخرين :

الأول : أن يكون المعدي حكما شرعيا بأحد الأصول الثلاثة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، من غير تغيير إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه .

وإليك بيان هذه القيود :

فكون المعدي حكما شرعيا ثابتا فيه إشعار بأن حكم الأصل يجب أن لا يكون منسوخا وقد سبق الكلام عليه .

وكونه حكما شرعيا يفيد أنه لا يجوز في القياس الشرعي أن يكون حكم الأصل حسيا أو عقليا أو لغويا لأن المطلوب إثبات حكم شرعي في الفرع للمساواة بينه وبين الأصل في العلة ولا يتصور هذا إلا بأن يكون الحكم

---

(١) العرايا جمع عرية والمراد بها بيع ثمر النخل بتمر بطريق الخرص وهو التقدير ، نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢١٠ وما بعدها .

(٢) رواه أحمد والبخاري والترمذي وزاد فيه : وعن بيع العنب بالزبيب وعن كل تمر بخرصه أنظر منتقي الأخبار جـ ٥ ، ص ١٩٩ وما بعدها .

(٣) راجع تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٨٥ .

شرعيا . وفرعوا على هذا الشرط أن لا تثبت اللغة بالقياس وقد سبق الكلام عليه .

وأما قولهم من غير تغيير : فالمراد به أن لا يغير الفرع حكم الأصل ، من كل ما يتعلق بنفس الحكم ، كإطلاقه أو تقييده ، فلا يقاس الذمي على المسلم في أهلية الظهار بعلة أهليته للطلاق ، لأنه يلزم منه تغيير حكم الأصل ، لأن الحكم في المسلم بالنسبة للظهار حرمة تنتهي بالكفارة ، وهو أهل لها ، لأنه أهل للعبادات ، وأما في الذمي فحرمة مطلقة لا تنتهي بالكفارة ، لعدم صحتها منه ، لكونه غير أهل للعبادة . وكذلك لا يصح تعليل حرمة الربا في الأشياء الستة المذكورة في حديث « الذهب بالذهب » بالطعم ، لأجل أن تقاس العدديات كالجوز والبيض عليها ، لأن ذلك يوجب تغيير حكم الأصل كالحنطة مثلا ، إذ الحكم فيها حرمة مقيدة بعدم التساوي ، بحيث إذا تحققت المساواة المعتبرة شرعا بالكيل زالت الحرمة .

أما الفرع وهو العدديات فإن التعليل فيها بالطعم يوجب حرمة مطلقة ، لأنه لا يمكن رعاية التساوي فيها بالكيل ، لأنها ليست بمكيلة ، ولا بالعدد لأنه غير معتبر شرعا .

والمراد بالتعدية إلى فرع هو نظير : أن يكون الفرع نظيرا للأصل ، فلا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الإفطار بالأكل والشرب ، لأن الخطأ ليس نظيرا للنسيان ، لإمكان التحرر عن الخطأ بالتثبيت والإحتياط بخلاف النسيان فإنه لا يمكن التحرز عنه ، لأنه عذر سماوي جبل عليه الإنسان .

وقولهم ولا نص فيه : معناه أن لا يكون في الفرع نص دال على حكم ، لأن الحكم الذي يثبته القياس في الفرع ، إن كان موافقا لمقتضى النص ، فلا حاجة للقياس لعدم فائدته وإن كان مخالفا كان باطلا .

الثاني : أن يبقى الحكم في الأصل كما هو، دون أن يترتب على القياس تغييره بالنسبة للفرع[1] مثاله قوله تعالى في كفارة اليمين: ﴿لا يؤاخذكم الله

(١) هكذا ذكر فجر الإسلام البزدوي هذا الشرط وتبعه فيه شارحه عبد العزيز البخاري جـ ٣ ص

باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة [1]﴾ فالآية أفادت أن الحانث يجب عليه الإطعام لعشرة مساكين ولم يقيد هذا الإطعام بكونه على سبيل التمليك كما في الكسوة أو على سبيل الإباحة ، فاشتراط التمليك في الإطعام قياسا على التمليك في الكسوة تغيير لحكم النص بالرأي وهو باطل .

وكذلك لا يصح قياس السلم[2] الحال على السلم المؤجل فهذا باطل عند الحنفية لأن نص الحديث جوز السلم بشرط الأجل قال صلى اللّه عليه وسلم : « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم[3] » فقياس السلم الحال على المؤجل بجامع دفع الحرج فيه إبطال لحكم النص وإهدار لقوله صلى اللّه عليه وسلم« لأجل معلوم» بالرأي، وهو باطل أيضا .

فإن قيل تغير حكم الأصل من لوازم القياس ، فإن حكم النص بالتعليل تغير من الخصوص إلى العموم ، ولا شك أن العموم غير الخصوص ، وإذا كان كذلك كيف يستقيم أن يجعل بقاؤه على ما كان قبله ؟

ويلزم على ذلك إلغاء هذا الشرط أو سد باب القياس .

قلنا لا يلزمنا شيء من ذلك ، لأن المراد من التغير أن يتغير بالتعليل ما كان مفهوما فيه لغة قبله مثل إشتراط التمليك في كفارة اليمين بالرأي .

فإن قيل : أنتم غيرتم أيضا قوله صلى اللّه عليه وسلم : « لا تبيعوا

---

٣١٧ ، لكن صدر الشريعة ذكره بلفظ :أن لا يغير القياس حكم النص،أنظر التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة جـ ٢ ص ٥٨ . وجعله الآمدي شرطا من شروط العلة وعبر عنه بقوله : يجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الذي إستنبط منه بالابطال أنظر الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٤٤ .

(١) سورة المائدة آية ٨٩ .

(٢) السلم هو السلف في لغة أهل العراق والسلم لغة أهل الحجاز ، وهو بيع موصوف في الذمة وزيد في الحد ببدل يعطى عاجلا وقيل هو بيع آجل بعاجل .

(٣) الحديث رواه الجماعة قال صاحب المنتقي وهو حجة في السلم في منقطع الجنس حالة العقد أنظر منتقي الأخبار وشرحه نيل الأوطار جـ ٥ ص ٢٢٦ .

الطعام بالطعام ، إلا سواء بسواء[1] » فإن النهي في الحديث عام يشمل القليل والكثير ، لكنكم خصصتم القليل من هذا النص العام ، فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي ،أي قلتم إن علة الربا هي القدر والجنس، والقدر الذي هو الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين[2] فإن قيل أيضا : أنتم اشترطتم ذلك لكن غيرتم النص فيما يأتي :

أولا : نص حديث « في سائمة الغنم في كل أربعين شاة ، شاة[3] » ، يدل على وجوب عين الشاة ، وقد جوزتم لمن وجبت عليه أن يدفع قيمتها قياسا على دفع عينها بعلة دفع الحاجة عن الفقير بكل من العين والقيمة وهو تغيير للنص بالتعليل بالحاجة .

ثانيا : الآية الكريمة ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل اللّه وابن السبيل فريضة من اللّه واللّه عليم حكيم﴾[4] تدل على وجوب صرف الزكاة إلى جميع الأصناف المذكورة في الآية ، وقد جوزتم صرف الزكاة إلى صنف واحد قياسا على صرفها إلى الكل لأنها في الحالتين تدفع حاجة المحتاجين كلاما أو بعضا وهذا تغيير لنص الآية بالتعليل .

ثالثا : قوله صلى اللّه عليه وسلم « لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء

---

(١) صحيح مسلم جـ ١ ص ٦٩٧ ومسند أحمد جـ ٨ ص ١٩٢ والمستدرك جـ ٢ ص ٤٧ والروض النضير جـ ٣ ص ٢٢٦

(٢) ذهب الحنفية إلى جواز بيع الحفنة بالحفنتين وأردوا بذلك أن الربا يجري فيما دون نصف صاع وذهب الجمهور إلى عدم جوازه ـ راجع الهداية جـ ٣ ص ٤٦ والبحر الرائق جـ ٦ ص ١٤٢ والحاوي جـ ٦ ص ١٥

(٣) جاءت هذه الراوية بهذا اللفظ عند أحمد في مسنده وأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والحاكم في المستدرك ، وذكرها ابن حزم في المحلى ، وفي رواية لأبي داود : « وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين . . الخ وأخرج البيهقي في سننه الكبرى : « وصدقة الغنم في سائمتها . . أنظر فتح الباري شرح أحاديث البخاري جـ ٣ ص ٢٠٦ ، سنن النسائي جـ ٥ ص ٣٨ ، معالم السنن للخطابي جـ ٢ ص ١٩ المحلى لابن حزم جـ ٦ ص ٤٦، السنن الكبرى للبيهقي جـ ٤ ص ١٩ ، شرح العزيز على الجامع الصغير جـ ٣ ص ٣٠، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٧٣ .

(١) سورة التوبة آية ٦٠

بسواء »[1] يدل على وجوب التساوي في البدلين مطلقا فتحرم الزيادة في القليل والكثير وقد استثنيتم القليل من الحرمة لأن علة الربا هي القدر والجنس والقليل لا يدخل تحت قدر الكيل فجوزتم بيع حفنة من القمح بحفنتين بهذا التعليل مع أن النص يحرمه .

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وربك فكبر﴾[2] يدل على لزوم إفتتاح الصلاة بتكبيرة الإحرام لأنه معنى فكبر ، فتجويزكم إفتتاح الصلاة بمثل الله أعظم والله أجل قياسا على التكبير بعلة أن المراد تعظيم الله تعالى ، تغيير للنص بالتعليل .

خامسا : قال تعالى : ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا[3]﴾ وقال صلى الله عليه وسلم « الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه »[4] وقال للسيدة عائشة رضي الله عنها في شأن دم الحيض « حتيه واقرصيه ثم أغسليه بالماء »[5] .

هذه النصوص تدل على أن إزالة الخبث تكون بالماء ، فتجويزكم إزالته بالخل والماء المستعمل قياسا على الماء بعلة أن الكل قالع للنجاسة هو تغيير للنص بالتعليل .

قلنا : ليس في هذه الأحكام تغيير للنص بالتعليل ، وبيان ذلك : إما جواز دفع القيمة فإنه يكون تغييرا بالتعليل إذا كان عين الواجب كالشاة حقا للفقير حتى يكون صرف قيمتها تغييرا لحقه بغير إذنه ، لكنها ليست حقا له ، بل هي حق الله تعالى لأنها عبادة محضة ، وقد أسقط حقه تعالى في صورة العين

---

(١) انظر صحيح مسلم باب المساقاة.

(٢) سورة المدثر آية ٣ .

(٣) سورة الفرقان آية ٤٨ .

(٤) لفظ هذا الحديث فيه كلام لكن حكى شارح المنتقي الإجماع على الإحتجاج به حيث قال : فتعين الإحتجاج بالإجماع كما قال الشافعي والبيهقي وغيرهما يعني الإجماع على أن المغير بالنجاسة ريحا أو لونا أو طعما نجس أنظر نيل الأوطار جـ ١ ص ٢٨ وما بعدها .

(٥) روى البخاري ومسلم حتيه بلفظ « ثم أقرصيه » من حديث أسماء وفي لفظ فلتقرصه ثم لتنضحه بماء من حديث عائشة أنظر نيل الأوطار جـ ١ ص ١٢٠ .

بإذنه بدلالـة النص في قوله تعالى :﴿ ومـا من دابـة في الأرض إلا على اللّـه رزقها ﴾ .

لأنه تعالى وعد إرزاق الفقراء بقوله :﴿إلا على الله رزقها﴾[1] ثم أوجب على الأغنياء مالاً مسمى ثم أمر بأداء هذه الأرزاق المختلفة من ذلك المسمى فيكون أمره بذلك متضمنا للأمن بالإستبدال لأن حوائجهم مختلفة لا تندفع بعين الشاة مثلا . وإنما تندفع بمطلق المال فيكون إسم الشاة ملغيا .

وإنما ذكرت لأنها أيسر لكونها من جنس النصـاب وهـي معيار لمقـدار الواجب ، إذ بها تعرف القيمة .

فعبارة النص في الحديث تدل على وجوب عين الشاة ، ودلالة النص في الآية تدل على جواز الإستبدال ، وهذا تغيير للنص بالنص لا بالتعليل ، لكن صاحبه التعليل بالحاجة في صلاحية عين الشاة للصرف إلى الفقير لتكون قيمتها أيضا صالحة للصرف إليه قياسا على عينها لأنها أدفع للحاجة .

وذلك لأن صلاحية الشاة للصرف حكم شرعي ثبت بالحديث ، وهو خاص بأمة محمد عليه السلام لأن الصدقة من الأوساخ لأنها ماحية للذنوب ، ولذلك كان قبول التقرب في الأمم السابقة بإحراقها بالنار قال تعالى :﴿حتى يأتينا بقربان تأكله النار﴾[2] .

والحاصل أن النص في الحديث يدل على وجوب الشاة ، ودلالة النص في آية الرزق تدل على جواز دفع القيمة ، وعبارة الحديث تفيد صلاحية عين الشاة للصرف إلى الفقراء ، وقد علل الحنفية هذا الأخير بالحاجة وقاسوا عليه صلاحية القيمة للصرف وهو تعليل لم يغير حكم نص أبداً ، إذ لا نص يدل على عدم صلاحية العين للصرف . أما التغيير في الأول فقد حصل بالنص وهـو الاية فهو تغيير نص بنص غاية ما هناك أنه ثبت مجتمعاً مع التعليل في الأخير فلم يثبت به وإن حصل معه .

---

(١) سورة هود آية ٦ .

(٢) سورة آل عمران آية ١٨٣ .

وجواز الصرف إلى صنف واحد ليس فيه تغيير النص بالتعليل لأن ذلك إذا كانت اللام في قوله تعالى للفقراء للتمليك لأنها تفيد أن الزكاة حق لجميع من ذكر . فصرفها إلى صنف واحد يضم منه دفع ملك شخصي إلى غيره .

وهي لا تفيد التمليك هنا لتعذر إرادته ، لأن حرف التعريف وهو اللام إذا دخل على الجمع تبطل الجمعية فلا يراد الجمع في الصدقات والفقراء ، بل يراد الجنس ، والمعنى إن جنس الصدقة لجنس الفقير من غير إرادة الأفراد ، ولأنه لو أريد الجمع لكان المراد جمعاً مستغرقاً ويصير المعنى جميع الصدقات لجميع الفقراء وهو غير مراد لأنه ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد . على أنه لو أريد هذا لبطل مذهب الشافعية لأنهم لا يقولون بوجوب الصرف إلى جميع أفراد كل صنف فيصح عندهم الصرف إلى جمع منها فيراد الجنس كما قدمنا فتكون اللام للعاقبة ، وتكون الآية لعد المصارف لأن الزكاة حق اللّه تعالى إذ هي عبادة محضة وإنما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد ، فالآية أفادت أن المصارف هي هذه الأصناف فقط فلا يجوز الصرف إلى غيرهم ، فإذا صرف إلى البعض لا يتغير كون الكل مصارف .

وأما جواز بيع حفنة من القمح بحفنتين فليس فيه تغيير للنص في قوله صلى اللّه عليه وسلم « لا تبيعوا الحنطة إلا سواء بسواء ، لأنه لا يشمل القليل الذي لا يكال ، بل هو خاص بالكثير الذي يقع تحت قدر الكيل ، إذ التسوية المعتبرة شرعاً في المعلومات تكون بالكيل ولا تتصور إلا في الكثير الذي يكال وذلك نظير قول القائل لا تقتل إلا بالسكين . فإن معناه لا تقتل ما شأنه أن يقتل بالسكين إلا بها . فلو قتل ذباباً أو نملا بغير سكين لا يكون مخالفاً لعدم دخول ذلك تحت النهي لأن الشأن في ذلك أن لا يقتل بالسكين .

وتجويز إفتتاح الصلاة بكل لفظ يفيد التعظيم ليس تغييراً للنص في قوله تعالى ﴿وربك فكبر﴾ لأن معنى التكبير تعظيم الله تعالى . ومثله الله أعظم أو أجل فإنه في معنى المنصوص عليه . ولا يراد قل اللّه أكبر لأن المعنى يصير وربك قل اللّه أكبر ، وهذا لا معنى له .

قالوا : فرق بين اللّه أكبر واللّه أعظم للفرق بين الكبرياء والعظمة . فالكبرياء صفة اللّه تعالى بمنزلة الرداء للإنسان. والعظمة بمنزلة الإزار . فالأول أدل على الظهور . والثاني على البطون . بدليل حديث « الكبرياء ردائي والعظمة إزاري فمن نازعني واحداً منهما ألقيه في النار[1] » .

قلنا : الفرق بينهما غير شديد لأنه ليس في وسع العبد إثبات هذا المعنى . بل الذي يستطيعه هو ذكر اللّه بالتعظيم والإجلال وتحصيل المعنى المشترك بينهما .

مع أنه ليس لبعض صفات اللّه تعالى مزية على البعض خصوصاً إذا كانا من جنس واحد .

فالمقصود هنا التعظيم . فكل لفظ يؤدي إليه يكون في معنى المنصوص عليه .

وأما إزالة النجاسة بغير الماء . فليس فيه تغيير للنص في قوله تعالى ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ وفي قوله صلى اللّه عليه وسلم « الماء طهور » لأن كل من النصين الكريمين لا يدل على أن غير الماء ليس بطهور .

غير الماء ليس بطهور .

وأما حديث « حتيه وأقرصيه ثم اغسليه بالماء » فقد قال الحنفية : أن إستعمال الماء ليس مقصودا لذاته . لأن قطع موضع النجاسة من ثوب يسقط إستعمال الماء ، ولو كان مقصودا لذاته لما سقط في مثل تلك الحالة ، لأن الواجب لا يسقط إلا بعذر.

فالواجب إزالة العين النجسة ، وكون الماء آلة صالحة للإزالة ، حكم شرعي معلل بكونه مزيلا ، فيتعدى إلى كل مائع يشاركه في ذلك .

لا يقال إن الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء ، لأنه لو كان للإزالة

---

(١) رواه مسلم وابن حبان وأبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة مرفوعاً أنظر كشف الخفاء ومزيل الألباس للعجلوني جـ ١ ـ ص ١٠٦ .

لوجب أن يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث كما في إزالة الخبث .

لأن الحكم بالطهارة من الحدث ليس بمعقول . لأن العضو طاهر لا ينجس به شيء فلا يقاس عليه غيره ، لأن شرط القياس أن يكون المعنى معقولا ، ولأن الماء مطهر طبعاً فيزول به الحدث والخبث وأما غيره فقالع يزول به الخبث فقط .

ولم تشترط النية في الوضوء ، واشترطت في التيمم . لأن التيمم بالتراب وهو ملوث ، إلا أن الشارع اعتبره مطهرا عند إرادة الصلاة ، فيفتقر إلى النية ،وأما الوضوء فهو بالماء مطهر بطبعه ،فلم يحتاج في كونه مطهرا إلى النية[1] .

مَسَالكُ العِلّة

الكثير من القائلين بالقياس قرروا أنه لا يكفي في القياس مجرد وجود الوصف الجامع بين الأصل والفرع ، بل لا بد في اعتبار هذا الوصف من دليل يدل عليه ، وهذا الدليل إما أن يكون نصا ، أو إجماعا ، أو استنباطا[2] .

ويطلق على هذه الأدلة في هذا المقام مسالك العلة ، وهي الطرق المؤدية إلى المطلوب وهو إثبات العلة لعلة الأصل .

أما إثبات العلة في الفرع فيكون بالقواعد العامة كدفع الحرج كما في السفر ، أو الغرر والضرر كما في علة الربا ، أو المحافظة على الدين كما في الجهاد ، أو المحافظة على النفس كما في القصاص ، أو المحافظة على العقل كما في تحريم شرب الخمر ، أو المحافظة على الأنساب كما في تحريم الزنا . . الخ .

وقد اختلف القائلون بمسالك العلة في جهتين :

---

(١) أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار جـ ٣ ـ ص ٣٦ وما بعدها التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة جـ ٢ ص ٥٨ وما بعدها، أنظر مذكرة في أصول الفقه للشيخ محمد أنيس عبادة وشركاه ص ٧٩ وما بعدها .

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢١٠ .

الأولى : في عدد هذه المسالك فقد حكى الشوكاني عن الرازي قوله في المحصول : هي : النص ، والإيماء . والإجماع ، والمناسبة والدوران ، والسير والتقسيم ، والشبه ، وتنقيح المناط ، قال وأمور أخر اعتبرها قوم ، وهي ضعيفة عندنا أ هـ[1] .

والثانية : في تقديم بعض المسالك على بعض ، فمنهم من قدم الإجماع لكونه أرجح في الدلالة من دلالة ظواهر النصوص ، لأنه لا يتطرق إليه إحتمال النسخ أو التأويل ، ومنهم من قدم النص ، لأنه أشرف من غيره ، ولكون الإجماع يستند إليه ، فيكون الإجماع في حاجة إلى النص ، بخلاف النص فإنه لا يحتاج إلى الإجماع وما لا يحتاج مقدم على ما يحتاج ، وعلى أي حال فإن هذا مجرد إصطلاح في التأليف ولا مشاحة في الإصطلاح .

قال الإمام الشوكاني : « واعلم أن التعليل قد يكون مستفادا من حرف من حروفه وهي : كي ، واللام ، وإذن ، ومن ، والباء ، والفاء ، وإن ، ونحو ذلك .

وقد يكون مستفادا من اسم من أسمائه وهي : لعله كذا ، لموجب كذا ، بسبب كذا ، لمؤثر كذا ، لأجل كذا ، بمقتضى كذا .

وقد يكون مستفادا من فعل من الأفعال الدالة على ذلك كقوله : عللت بكذا ، وشبهت كذا بكذا ونحو ذلك .

وقد يكون مستفادا من السياق فإنه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها[2] .

وسيكون بعون اللّه تعالى نهجنا في ترتيب هذا ، نهج جمهور سلفنا الصالح بادئين الكلام على النص لأنه الأصل واللّه المعين :

---

(١) المرجع السابق ص ٢١١ .

(٢) مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ـ ص ٢٢٤ ، الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٣٠ ، التوضيح جـ ٢ ـ ص ٦٨ ، تيسير التحرير جـ ٤ ـ ص ٣٩ ، الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٦١ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢١٠ .

المسلك الأول : النص على العلة : ليس المراد بالنص بأنه ما دل على معناه من غير احتمال ، أي الذي يقابل الظاهر ، حيث يعرف الظاهر بأنه ما دل على معناه مع احتمال غيره إحتمالا مرجوحا .

بل المراد بالنص هنا : المعنى العام الذي يشمل الظاهر أيضاً ، قال الرازي : ونعني بالنص ما يكون دلالته على العلة ظاهرة ، سواء كانت قاطعة أو محتملة ، فيكون معنى النص هنا ، ما دل بوضعه من الكتاب أو السنة أو الإجماع على كون الوصف علة للحكم ، ويسمى الوصف حينئذ العلة المنصوصة .

أقسام النص :

أولا : قسم كثير من أهل الأصول النص : إلى قاطع ، وإلى ظاهر :

فالقاطع هو النص الذي يدل على التعليل بوضعه اللغوي دون احتمال لغير العلية ؛ وله ألفاظ كثيرة منها :

لعلة كذا ، أو لسبب كذا ، أو من أجل كذا ، أوكي يكون ، أو إذاً يكون ، أو لمؤثر كذا ، أو لموجب كذا .

مثال من أجل ذلك من القرآن قوله تعالى : ﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ﴾[1] .

جاء في فتح القدير : في قوله : « من اجل ذلك » أي من أجل ذلك القاتل وجريرته وبسبب معصيته ، والمعنى : أن نبأ ابني آدم هو الذي تسبب عنه الكتب المذكور على نبي أسرائيل ، وخص بني إسرائيل بالذكر لأن السياق في تعداد جناياتهم ، ولأنهم أول أمة نزل الوعيد عليهم في قتل الأنفس ، ووقع التغليظ فيهم إذ ذاك لكثرة سفكهم للدماء وقتلهم للأنبياء[2] .

---

(١) سورة المائدة آية ٣٢ .

(٢) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير للإمام الشوكاني جـ ٢ ص ٣٣ بتصرف ، تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير جـ ١ ـ ص ٢٥١ .

ومثال كي، قوله تعالى: ﴿ما أفاء اللّه على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[1] .

فلفظ كي في الآية يفيد التعليل لأنه موضوع في اللغة للدلالة على التعليل ، ولم يستعمل في غير التعليل فكان نصا قاطعاً في التعليل .

ويكون المعنى : إنما جعلنا هذه المصارف لمال الفيء ، كيلا يبقى مأكلة يتغلب عليها الأغنياء ويتصرفون فيها بمحض الشهوات والآراء ولا يصرفون منه شيئا إلى الفقراء[2] .

أو يكون المعنى : إنما وجب تخميسه ، كيلا يتداوله الأغنياء منكم فلا يحصل للفقراء شيء .

ومثال النص القاطع من السنة قوله صلى اللّه عليه وسلم: « إنما جعل الإستئذان من أجل البصر » رواه البخاري ومسلم .

فالرسول صلى اللّه عليه وسلم بين العلة في وجوب الإستئذان الوارد في قوله تعالى :﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذ'لكم خير لكم لعلكم تذكرون﴾[3] وأوضح أن علة الإستئذان إنما هي البصر .

ومنه قوله صلى اللّه عليه وسلم : « إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافة ألا فكلوا وادخروا » رواه مسلم وأبو داود والنسائي أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة أيام التشريق .

وأضاف ابن الحاجب إذا الواردة في قوله عليه السلام « فلا إذا » جوابا لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر وقوله صلى اللّه عليه وسلم : « أينقص الرطب

---

(١) سورة الحشر آية ٧ .

(٢) تيسير العلي القدير لاختصار تفسير ابن كثير جـ ٤ ـ ص ٢٠٩

(٣) سورة النور آية ٢٧ .

إذا جف ؟ فقال : نعم ، فقال عليه الصلاة السلام « فلا إذا »[1] ،

فهذه كلها ألفاظ تدل على العلية بطريق القطع حيث لم يوجد إحتمال على غير العلية .

ولما كانت القطعية تطلق بإطلاقين :

أحدهما : أن يراد منها ما لا احتمال فيه أصلا وهو البرهان العقلي أو الدليل النقلي ، إذا حفت به قرائن قاطعة تعين المراد منه قطعا مع قطعية الثبوت .

وثانيها : أن يراد بها ما يكون فيه إحتمال ناشيء عن غير دليل ، ولا يعتد به العرف والعادة .

أرادوا بالقطعية هنا المعنى الثاني لا الأول[2] .

وأما النص الظاهر فهو الذي يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا وله ألفاظ معينة وهي حروف التعليل وكاللام ، والباء ، وإن .

مثال اللام: قوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون[3]﴾ وقوله سبحانه : ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس[4]﴾ فاللام في «ليعبدون» وفي «لدلوك» موضوعة للتعليل، لكنها لما كانت تأتي بمعنى الإختصاص كما في قولك : الحصير للمسجد، وتأتي للملك كما في قوله صلى الله عليه وسلم : «أنت ومالك لأبيك» وللعاقبة كما في قوله تعالى : ﴿فالتقطة آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا[5]﴾. كانت إفادتها للتعليل غير قطعية نظرا لتلك المعاني الأخرى فكانت دلالتها ظنية .

---

(١) الحديث رواه الخمسة وصححه الترمذي نيل الأوطار جـ ٥ صـ ٢١١ ,

(٢) روضة الناظر جـ ٢ ص ٢٦٠ ، مختصر ابن الحاجب جـ ٣ ص ٢٣٤ ، الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٦٢ .

(٣) سورة الذاريات آية ٥٦ .

(٤) سورة الإسراء آية ١٧ .

(٥) سورة القصص آية ٨ .

ومثال الباء قوله تعالى : ﴿ ذلك بأنهم شاقوا اللّه ورسوله [1] ﴾ فالباء مفيدة للتعليل ودالة عليه دلالة ظاهرة ، لأنها تأتي للإلصاق مثل مررت بزيد ، وتأتي للإستعانة مثل قرأت بالنظارة ، ونظرا لمجيئها لهذه المعاني كانت دلالتها على العلية ظاهرة غير قطعية .

ومثال إن المكسورة المشددة قوله صلى اللّه عليه وسلم: « إنها من الطوافين عليكم والطوافات » فلفظ إن ظاهر في التعليل ولم يكن قاطعاً فيه لاحتماله غير التعليل ، فإنه كثيرا ما يستعمل في تأكيد مضمون الجملة .

ومثال أن المفتوحة الساكنة قوله تعالى : ﴿أن كان ذا مال وبنين﴾[2] .

ومثال إن المكسورة الساكنة ، قوله تعالى : ﴿ إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله[3] ﴾ أي إن كان نكاحكم لأجل فقرهم يغنيهم الله من فضله . وقد نازع البعض في هذا التمثيل .

ثانيا : قسم الحنفية وابن الحاجب من المالكية والشيعة الزيدية والإباضية النص إلى صريح وغير صريح [4] .

فالصريح : هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال ، بل يكون اللفظ في اللغة موضوعا له ، قال ابن الأنباري وليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل بل المراد به المنطوق بالتعليل فيه ، على حسب اللفظ الظاهر على المعنى . وغير الصريح هو الايماء وسيأتي .

وعلى هذا يكون الإيماء عندهم من النص غير الصريح ، لأنه من غير المنطوق بالتعليل فيه ، بينما الإيماء على التقسيم الأول يكون مسلكا مستقلا ،

(١) سورة الحشر آية ٤ .
(٢) سورة القلم آية ١٤ . وانظر المستصفى للغزالي جـ ٢ : ص ٢٧٥ ، روضة الناظر جـ ٢ ص ٢٦٠ ، الإبهاج جـ ٣ ـ ص ٣٠ ، الأسنوي والبدخشي على المنهاج جـ ٣ ـ ص ٤٨ ، فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٢٩٦ . إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢١١ ، المعتمد جـ ٢ ص ٧٧٥ ، نزهة المشتاق ص ٧٠٦
(٣) سورة النور آية ٣٢ .
(٤) التلويح على التوضيح جـ ٢ ـ ص ٦٨ ، تيسير التحرير جـ ٤ ص ٣٩ وما بعدها ، مختصر إبن الحاجب جـ ٢ ص ٢٣٤ ، هداية العقول جـ ٢ ص ٥٥١ ، طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٢٨ .

لا علاقة له بالمسلك الأول الذي هو النص .

أقسام الصريح :

وقد قسموا الصريح إلى أربع مراتب ذكروها حسب قوتها :

المرتبة الأولى : النص في التعليل وذلك بأن يذكر لفظ لا يستعمل في غير العلة ، واتفقوا على التمثيل له بقول القائل : العلة كذا ، أو لسبب كذا .

وأضاف صاحب الطلعة قولهم : لأجل كذا ، ومن أجل كذا[1] لكن ابن السمعاني لم يجعل هذا من المرتبة الأولى بل جعلها من المرتبة الثانية وقال : « لأن لفظ العلة . تعلم به العلة من غير واسطة ، بخلاف قوله لأجل ، فإنه يفيد معرفة العلة ، بواسطة أن العلة ما لأجلها شرع الحكم ، والدال بلا واسطة أقوى ، وهو قول الأصفهاني »[2] .

المرتبة الثانية : الظاهر في التعليل ويحتمل غيره إحتمالا مرجوحا، مثل لام التعليل ، وباء السببية ، وإن الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواه ، فهذه المرتبة دون ما قبلها ، لأن هذه الحروف وإن كانت ظاهرة في التعليل لكن يحتمل أن تكون اللام للعاقبة ، والباء يحتمل أن تكون للمصاحبة لكنه إحتمال مرجوح .

المرتبة الثالثة : ما دخل فيه الفاء من كلام الشارع كآية قرآنية أو حديث نبوي ، مثل قوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[3] .

وقوله صلى الله عليه وسلم في شأن المحرم الذي وقصته دابته « لا تقربوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا »[4] فالفاء موضوعة للترتيب والتعقيب ودلالتها

(١) شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٢٨ .

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢١١ .

(٣) سورة المائدة ٣٨ .

(٤) الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأعرابي المحرم الذي وقصته راحلته : « لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا ، فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا » أنظر صحيح البخاري جـ ٢ ص ٧٦ ، جـ ٣ ص ١٥ ، صحيح مسلم جـ ٢ ص ١٨٤ ومسند الإمام أحمد جـ ٢ ص ٣٩٧ ، نيل الأوطار جـ ٥ ص ١٠٧ .

على العلية إنما تستفاد بطريق النظر . وهذه المرتبة دون ما قبلها لأن الأصل في دلالة الفاء ، أنها تدل على الترتيب والتعقيب ولم توضع للعلية ، فكانت دلالتها على العلية إستدلالية .

المرتبة الرابعة : ما دخلت فيه الفاء في لفظ الراوي نحو : سهى فسجد[1] ، فإن هذا يزيد عن غيره من المراتب إحتمال غلط الراوي في فهم السببية . ولكنه لا ينفي الظهور لكونه إحتمالا مرجوحا ، فكانت دلالته على العلية دون ما سبقها من المراتب .

المسلك الثاني الايماء أي الدلالة على العلة بطريق الإيماء أو الإشارة أو التنبيه ، فهو مصدر أومأ إلى الشيء إذا أشار إليه .

قال الآمدي : ودلالته على العلية بالالتزام، لأنه يفهم التعليل فيه من جهة المعنى ، لا من جهة اللفظ إذ اللفظ لو كان موضوعا لها لم تكن دلالته عليها من قبيل الايماء بل كان صريحا[2] .

وقد جعله غير الحنفية مسلكا مستقلا نظرا لأن دلالته ليست بحسب الوضع ، أما الحنفية ومن تبعهم فقد جعلوه من أقسام النص ، فكان قسيما للصريح ولهذا فإنه يندرج عندهم تحت غير الصريح[3] .

وضابطه أن يذكر مع الحكم وصف ، لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره علة لذلك الحكم ، كان ذكره هنالك بعيدا ، بل يعده أهل الفطنة من اللغو في الكلام ، ومنصب الشارع يجل عن ذلك وهو أنواع إليك أهمها :

الأول : تعليق الحكم على العلة بالفاء وهو على وجهين :

أحدهما أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما : كقوله صلى

(١) ورد هذا الحديث من طرق متعددة ، راجع مسند الإمام أحمد حـ ٥ ص ٢١٢ ، جـ ٦ ص ٦٦ ، ص١٦٧ ، رواه البخاري جـ ١ ص٩٩ ، ومسلم جـ ١ ص ٣٣٠ ، ونيل الأوطار جـ ٣ ـ ص ٩١ .

(٢) الابهاج شرح المنهاج ج ٣ ، ص ٣٢

(٣) هداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٥٥٣ .

الله عليه وسلم : في المحرم الذي وقصته ناقته : « فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا » .

وثانيهما : أن تدخل الفاء على الحكم وذلك أيضا على وجهين :

١ ـ أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ وقوله سبحانه : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾[١].

٢ ـ أن تدخل الفاء في كلام الراوي كقوله سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد ، وزنى ماعز فرجم كذا في المحصول وغيره[٢] .

وإنما كان هذا من قبيل الإيماء لأن الفاء لم توضع في اللغة للتعليل ، بل هي موضوعة للترتيب والتعقيب ، وقد استفيد التعليل منها بطريق اللزوم ، وذلك لأن الترتيب والتعقيب يلزم منهما أن يثبت الحكم عقب ما ترتب عليه من غير مهلة ، وهذا يستلزم سببية الوصف للحكم ، ولا معنى للتعليل سوى ذلك ، فكانت إفادتها للتعليل بطريق اللزوم لا بطريق الوضع .

الثاني : أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا له نحو قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقضي القاضي وهو غضبان »[٣] .

ففي هذا الحديث إشارة إلى أن وجود الغضب علة مانعة من صحة القضاء وهي مناسبة لذلك لأن الغضب مشغل للقلب والقضاء أمر عظيم يحتاج إلى فراغ البال .

ومنه قوله تعالى : ﴿فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل﴾[٤] فقد نبه جل وعلا على أن العلة في

---

(١) سورة المائدة آية ٦ .

(٢) إرشاد الفحول ص ٢١٢ .

(٣) هذا معنى حديث أبي بكرة الذي رواه الجماعة راجع صحيح البخاري جـ ٩ صـ ٦٥ ، صحيح مسلم جـ ٢ صـ ٦٢ ، والسنن الكبرى جـ ١ صـ ٢٥٠ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٨٢ .

صحة نيابة الولي عنه هي السفه أو الضعف كذا قيل وجعل ابن الحاجب وغيره هذا من الصريح [1] .

ومن هذا النوع ما يذكر لأجل مدح أو ذم نحو أكرم العالم ، وأهن الجاهل ، فإن كل واحد من العلم والجهل إنما ذكر ليكون علة للحكم المقارن به وهو الإكرام مع العلم ، والإهانة مع الجهل .

ونحو ذلك قوله صلى اللّه عليه وسلم : « لعن اللّه اليهود إتخذوا قبور أنبيائهم مساجد » [2] .

فإن قوله إتخذوا قبور أنبيائهم مساجد علة للعنهم ، ولو لم يرد به التعليل لكان ذكره هنالك بعيدا .

الثالث : أن يذكر الشارع نظير المسألة كقوله صلى اللّه عليه وسلم لعمر ابن الخطاب رضي الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم هل تنقض الصوم فقال صلى الله عليه وسلم : «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان ذلك مفسدا للصوم؟» فقال : لا ، فقال عليه السلام ففيم؟ فنبه صلى الله عليه وسلم على أن مقدمات الشيء لا تنزل منزلته بجعل مقدمة الجماع كمقدمة الواصل إلى البطن .

وكذلك قوله للخثعمية حين سألته عن قضاء الحج عن أبيها : « أرأيت لو كان على أبيك دين قضية أكان ينفعه ذلك ؟ فقالت : نعم ، فقال : فدين اللّه أحق أن يقضى » .

فالخثعمية إنما سألت عن الحج والنبي صلى اللّه عليه وسلم ذكر نظيره وهو دين الآدمي فذكره لنظير المسؤول عنه مع ترتب الحكم عليه علة للحكم المذكور ، وإلا لو لم يكن علة لكان ذكره عبثا لخلوه عن الفائدة فضلا عن خلو السؤال عن الجواب ، ولزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وكل هذا لا يليق

(١) مختصر إبن الحاجب مع شرح العضد جـ ٢ ـ ص ٢٣٦ .

(٢) روي هذا الحديث بألفاظ وطرق مختلفة ، أنظر مسند الإمام أحمد جـ ٣ ص ٢٦٩ ، صحيح البخاري جـ ١ ص ٩١ ، فتح الباري جـ ٢ ص ٧٨ (صحيح مسلم) جـ ١ ص ٢١٥ .

بالشارع الحكيم فكان تنبيهاً منه صلى اللّه عليه وسلم على أن القضاء علة النفع في حق الآدمي ، فحق اللّه أحرى فائدة ونفعا لمن قضى عنه .

الرابع : أن ينبه بالسؤ ال عن الشيء على كونه علة لذلك الحكم كقوله صلى اللّه عليه وسلم وقد سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال : « أينقص الرطب إذا جف ؟ » قالوا : نعم، فقال: «فلا إذاً».

فنبه صلى اللّه عليه وسلم أن النقصان علة منع البيع .

وقد اعترض على هذا التمثيل بأن التعليل قد فهم من الفاء وإذا :

وأجيب بمنع ذلك لأنه لو قدر سقوطهما لما انتفى فهم التعليل .

ومن هذا النوع حديث الأعرابي الذي قال لرسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم : هلكت وأهلكت فقال صلى اللّه عليه وسلم « ماذا صنعت » ؟ قال واقعت أهلي في نهار رمضان ، فقال عليه الصلاة والسلام: « أعتق رقبة »[1]. فإنه يدل على أن المواقعة علة للإعتاق ، وذلك لأن الأعرابي إنما ذكر الحادثة مع النبي صلى الله عليه وسلم ليس إلا لبيان حكمها ، وذكر النبي حكمها بعد ذلك جواب للأعرابي ليحصل غرضه ، لئلا يلزم أخلاء السؤ ال عن الجواب ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة .

الخامس : أن يفرق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر الصفة ، فإن ذكر الصفة يشعر بأنها علة التفرقة في الحكم ، لأجل تخصيصها بالذكر ، لأنها لو لم تجعل علة ، لخلت عن الفائدة ، وكانت لغوا يجب صيانة كلام الشارع عنه ، وهذا يأتي على ضربين .

الضرب الأول : أن يذكر مع حكم أحد الشيئين وصف ، دون ذكر

---

(١) رويت هذه القصة مطولة ومختصرة أنظر صحيح البخاري جـ ٣ ص ٣٢ ، صحيح مسلم جـ ١ ص ٤٥٠ ، نيل اوطار جـ ٤ ص ١٨٢ ، وقد اختلف في هذا الرجل فقيل هو سلمة بن صخر ، أوسليمان بن صخر ، ولكن إبن حجر قال : لم أقف له على تسمية أنظر فتح الباري جـ ٤ ص ١١٥ ، الإصابة جـ ٢ ص ٦٤ .

الحكم الآخر كما في قوله صلى اللّه عليه وسلم :«القاتل لا يرث »[1] فإن ذكر القتل مع المنع من الإرث وهو الحكم ، يقتضي أن القتل علة المنع من الإرث ، ولو لا ذلك لكان ذكره لغوا ، ولما ثبت بالدليل توريث الوارث ، علمنا من هذا الحديث ، تمييز الحكم بين الوارث القاتل ، وبين الوارث الذي لم يقتل .

الضرب الثاني : أن يذكر مع حكم كل من الشيئين وصف وهذا يأتي على خمسة أوجه :

الوجه الأول : أن تكون التفرقة بين الحكمين بصيغة الصفة نحو للفارس سهمان وللراجل سهم واحد ، فذكر الفروسية مقرونا بتمليك السهمين ، وذكر الرجولية مقرونا بتمليك السهم الواحد ، وصفان فرقا بين حكمي الفارس والراجل ، فكان كل واحد منهما علة للحكم المقرون به ، ولولا ذلك لكان ذكره لغوا .

الوجه الثاني : أن تكون التفرقة بين الحكمين بصيغة الغاية نحو قوله تعالى :﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله[2]﴾ فالحيض والطهر وصفان أفاد كل منهما عكس ما يفيده الآخر، وهو جواز القربان في حالة الطهر ، وعدم جوازه في حالة الحيض ، وكلمة حتى أفادت أن حكم ما بعد الغاية مفارق لحكم ما قبلها .

الوجه الثالث : أن تكون التفرقة بين الحكمين بصيغة الشرط نحو قوله عليه الصلاة والسلام : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يداً بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف ، فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد » رواه أحمد ومسلم[3] فقوله : « إذا إختلف الجنسان » علة للبيع المطلق ، بخلاف ما إذا لم يختلفا فكان ذكر الشرط تنبيه على الفرق بين الحالين .

(٢) ورد الحديث بعبارات عدة أنظر سنن الترمذي جـ ٢ ص ١٤ ، وابن ماجه جـ ٢ ص ٤٧٣ ، السنن الكبرى جـ ٦ ص ١٤٩ ، مسند الإمام أحمد جـ ١ ص ٣٠٥ ، مشكاة المصابيح جـ ٢ ص ١٤٩ .

(١) سورة البقرة آية ٢٢٢ .

(٣) نيل الأوطار جـ ٥ ـ ص ١٩٣ .

الوجه الرابع : أن تكون التفرقة بين الحكمين بصيغة الإستثناء مثل قوله تعالى : ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾[1] ففي هذه الآية تنبيه على أن حكم ما بعد الإستثناء مفارق لحكم ما قبله ، فالعفو مسقط لنصف المفروض ، وعدمه موجب له ففيه فرق بين الحالين .

الوجه الخامس : أن يكون الفرق بين الحكمين بذكر صيغة الإستدراك نحو قوله تعالى : ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان » ففيه فرق بين حكم يمين اللغو ، واليمين الصادرة عن قصد القلب وتصميمه وهو وجوب الكفارة في اليمين المنعقدة دون يمين اللغو ، وهذه التفرقة قد حصلت بحرف الإستدراك وهو لكن .

المسلك الثالث الإجماع : والمراد به الإتفاق في أي عصر على ثبوت علية العلة لذلك الحكم وهو على ضربين[2] .

أحدهما الإجماع على عين العلة مثل إجماع العلماء على أن الصغر علة في الولاية على مال الصغير ، فيقاس عليها الولاية في التزويج ، ومثل إجماعهم على أن العلة في تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث هي إمتزاج النسبين ، نسب الأب والأم ، فيقاس على ذلك تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية التزويج .

وثانيهما : الإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا في عين العلة كإجماع السلف الصالح على أن الربا في الأصناف الأربعة التي ذكرت في حديث « الذهب بالذهب » معلل وإن إختلفوا في العلة ما هي ؟ .

وقد ذهب إلى جعل الإجماع مسلكا من مسالك العلة جمهور الأصوليين قال الشوكاني كذا حكاه القاضي في التقريب ، ثم قال وهذا لا يصح عندنا فإن

---

(١) سورة البقرة آية ٢٣٧ .

(٢) المستصفى للغزالي جـ٢ ص٢٩٣ ، روضة الناظر جـ٢ ص ٢٦٥ ، شرح مختصر ابن الحاجب جـ٢ ص ٢٣٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٧٨ ، نزهة المشتاق ص ٧١٢ ، تيسير التحرير جـ٤ ص ٣٩ ، فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٢٩٥ .

القائسين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم وارتضاه الإمام الشوكاني حيث قال معقبا على ذلك : « وهذا الذي قاله صحيح فإن المخالفين في القياس كلا أو بعضا هم بعض الأمة فلا تتم دعوى الإجماع بدونهم .

وقد حكى الشوكاني عن إمام الحرمين جوابه على هذا الإعتراض بقوله : « إن منكري القياس ليسوا من علماء الأمة ولا من حملة الشريعة ».

لكن الشوكاني إعترض على هذا الجواب فقال وهذا كلام ، أي كلام إمام الحرمين ، يقضي من قائله العجب فإن كون منكري القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطل الباطلات وأقبح التعصبات .

لكن لو حملنا كلام إمام الحرمين على أن منكري القياس من الشذوذ والندرة في العدد بالنسبة للقائلين به لما كان هناك غبار على كلامه إذ يصح الإجماع حينئذ عن القول القائل بانعقاد الإجماع مع ندرة المخالف فضلا عن أن القائلين بمسلك الإجماع لا يشترطون فيه القطعية بل يكفي الظن ولعل هذا يتحقق مع قول الأكثر[1] .

المسلك الرابع المناسبة :

كانت المسالك الثلاثة السابقة هي طرق إثبات العلية ، ويقال للعلة حينئذ إنها منصوصة ، ومن المسلم به أن الحكم إذا كان معللا بعلة ، ووردت تلك العلة في نص الشارع ، أو بالإجماع عليها ، فتلك العلة تكون معتبرة عند كمال شروطها ، بلا خلاف بين أحد من المسلمين ، حتى عند من أنكر كون القياس دليلا شرعيا ، لأنهم إنما ينكرون ذلك في غير العلل المنصوص عليها ، أما مع العلل المنصوص عليها ، فإنهم يثبتون القياس هنا لها ، لكنهم لا يسمون إثبات الحكم بهذا الطريق قياسا ، وإنما يسمونه نصا ، وتسميتهم له بذلك غير مسلمة ، لأن النص إثبات الحكم من نفس الدليل الشرعي ، لا

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢١٠ بتصرف ، شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٢٧ وما بعدها ، هداية جـ ٢ ص ٥٥١ ، تيسير التحرير جـ ٤ ص ٣٨ ، الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ـ ص ٣٨ ، التوضيح جـ ٢ ـ ص ٦٩ .

من نفس العلة ، التي نص عليها الدليل ، فإذا لم يوجد نص ولا إجماع على العلة ، فالمجوزون للقياس ، يلتمسون لذلك الحكم وصفا يعللونه به ، ثم يجرون ذلك الحكم حينما وجدوا ذلك الوصف ، والتماسهم لذلك يكون بأحد أمور هي : المناسبة ، السبر والتقسيم ، والشبه ، والدوران ، والطرد ، ويقال لهذه المسالك ، المسالك الإستنباطية وسيأتي بيان كل واحد منها إن شاء اللّه على هذا الترتيب ، ولما كانت المناسبة أقوى هذه الطرق ، فقد أثبتها كل من اعترف بالقياس ، ثم السير والتقسيم فإنه أقوى من الشبه والدوران والطرد ، وكذلك الشبه فأنه أقوى مما بعده ، وكذلك الدوران فإنه أقوى من الطرد ، والطرد أضعف هذه الطرق كما ستعلم ذلك من دراستنا تلك .

والمناسبة تسمى بالإضافة والمصلحة والإستدلال ، ورعاية المقاصد ، وتخريج المناط وسنعرض لتعريف المناسب ومنه يؤخذ تعريف المناسبة .

المناسب في : اللغة الملائم وفي الإصطلاح الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة الحكمة بحيث يلزم من شرع الحكم معه حصول منفعة للعباد أو دفع مفسدة عنهم أو هو ، الوصف الذي لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، أي لو عرض على العقول كونه علة للحكم قبلته كالإسكار فإنه يلزم شرع الحكم معه وهو تحريم المسكر حصول الحكمة وهي حفظ العقول ، ولذلك لو عرض على العقول كونه علة لتحريم المسكر سلمت به .

فالتعريفان محصولهما واحد وان امتاز الأول بالتصريح بقيدي الظهور والإنضباط ، وهما يلزمان الثاني لأن الخفي والمضطرب لو عرض على العقول كونهما علة لم تقبل . والحكمة هي ما يقصده العقلاء وأنواعها أربعة[1] .

١ ـ تحصيل مصلحة .

٢ ـ أو تكميلها .

(١) المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٢٨٤ ، التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٨٩ ، روضه الناظر جـ ٢ ص ٢٦٨ ، مفتاح الوصول ص ١٠٦ ، البدخشي مع الأسنوي جـ ٣ ـ ص ٦٢ إرشاد الفحول ص ٢١٤ ، نزهة المشتاق ص ٧١٣ ، تنقيح الفصول ص ١٦٩ .

٣ ـ أو دفع مفسدة .

٤ ـ أو تقليلها .

فمثال ـ محصل المصلحة شرع وجوب القصاص في الأنفس فإنه محصل لمصلحة حفظ النفوس . ومثال مكمل المصلحة شرع القصاص في الأطراف لأنه مكمل لمصلحة حفظ النفس ، ومثال دافع المفسدة ، شرع الفطر في رمضان للمسافر فإنه دافع لمشقة الصوم في السفر . ومثال مقلل المفسدة ، شرع القصر والجمع للصلاة في السفر ، فإنه مقلل لمشقة أداء الفرائض في السفر لا دافع لها .

وقد يكون الحكم محصلا لمصلحة ودافعاً لمفسدة ، بل غالب الأحكام كذلك ، كوجوب القصاص فإنه دافع لمفسدة انتشار العدوان ومحصل لمصلحة حفظ النفوس ، وتحريم المسكر فإنه دافع لمفسدة زوال العقل ومحصل لمصلحة حفظه ، وتحريم الزنا ووجوب الحد فيه دافع لمفسدة إختلاط الأنساب وضياعها ، ومحصل لمصلحة حفظ الأنساب .

تقسيمات المناسب :

ينقسم المناسب إلى تقسيمات ثلاثة :

التقسيم الأول : بحسب المقاصد .

التقسيم الثاني : بحسب الإفضاء إليها .

التقسيم الثالث : بحسب إعتبار الشارع له وعدم اعتباره [1] .

هذا وقد جعل ابن السبكي المقسم هو المناسب ، والكمال بن الهمام جعل المقسم هو العلة ، والأول أولى لأن التقسيم الثالث من أقسامه :

(١) إعتبار الوصف هو : قضاء الشارع بالحكم عنده لحصول الحكمة ، فالوصف المعتبر أخص من الوصف المناسب ، لأن المناسب قد يلغيه الشارع بنفي الحكم عنده ، ويسمى الوصف الملغى ، وقد يسكت عنه ويسمى الوصف الغريب ، وسيتضح ذلك في بيان الأقسام وعلى هذا فكل وصف معتبر مناسب ، وليس كل مناسب معتبراً .

الملغى ، وغريب المرسل ، وهما ليسا بعلة إتفاقا ، وملائم المرسل ، قد اختلف في قبوله ، والأقسام يجب أن تكون مندرجة تحت المقسم ، ولذلك اضطر الكمال في التقسيم الثالث أن يجعل المقسم هو المناسب(١) .

التقسيم الأول :

هذا التقسيم للمقاصد أولا وبالذات ، وللمناسب ثانيا وبالعرض ، فالمقاصد التي هي المصالح العائدة على العباد المقصودة للشارع الحكيم من شرع الأحكام مترتبة على عللها ثلاثة أقسام ـ لأنها :

١ ـ إما ضرورية لهم أي بلغت حاجتهم إليها حد الضرورة بحيث لا يستقيم حالهم ولا يبقى النوع الإنساني مستقيم الحال إلا بها ـ فهذا النوع من الأحكام لم يهدر في ملة من الملل لتوقف نظام العالم عليها .

٢ ـ وإما حاجية فهي المصالح التي يحتاجون إليها في معاملاتهم ولم تصل حاجتهم إليها حد الضرورة وتسمى المصلحية .

٣ ـ وإما تحسينية فهي محاسن العادات وما يكون من الكمالات الإنسانية .

وإليك الكلام على كل واحدة منها بشيء من التفصيل .

المقاصد الضرورية :

عرف الشاطبي الضروري بأنه : ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقد لم تجر مصالح الناس على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة في الدنيا وفي الآخرة ، فوت النجاة والنعيم المقيم والرجوع بالخسران المبين(٢) .

وقال العطار في حاشيته على جمع الجوامع : والمراد بالضروريات ما

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢١٧ ، التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٨٩ .

(٢) الموافقات للشاطبي جـ ٢ ص ٨ وما بعدها ، شرح الأسنوي مع حاشية الشيخ بخيت على المنهاج جـ ٣ ص ٥٣ ، تيسير التحرير جـ ٣ ص ٣٠٦

بلغت حد الضرورية وإن لم تبلغ نهايتها[1] :

وهي خمسة أنواع : مرتبة كل نوع أشد ضرورة مما بعده :

الأول : حفظ الدين وشرع له قتال الكفار ، وعقاب الداعي إلى البدع ، فالحكم هو وجوب قتال الكفار ؛ ووجوب عقوبة الداعي إلى البدع ، والعلة في الأول ، الكفر عند الشافعية ، والحرابة عند الحنفية ، وفي الثاني: الدعوة إلى البدعة ، والحكمة المقصودة للشارع المترتبة على شرع الحكم هي حفظ الدين فيهما .

الثاني : ـ حفظ النفس وشرع له وجوب القصاص فالحكم وجوب القصاص والعلة هي القتل العمد العدوان والحكمة هي حفظ النفس .

الثالث : ـ حفظ العقل وشرع له تحريم المسكر ووجوب حد الشارب فالحكم هو التحريم ووجوب حد الشارب ، والعلة هي الإسكار ، والحكمة المترتبة هي حفظ العقول .

الرابع : ـ حفظ النسب وشرع له تحريم الزنا ووجوب حده فالحكم تحريم الزنا ووجوب حده ! والعلة هي الزنا ؛ والحكمة حفظ النسب .

الخامس : ـ حفظ المال والعرض فهما في رتبة واحدة ، وشرع للأول تحريم السرقة ووجوب عقوبة السارق والمحارب ، وشرع للثاني تحريم القذف ووجوب الحد عليه . فالعلة في الأول السرقة والحرابة والحكمة حفظ المال . والعلة في الثاني القذف والحكمة حفظ العرض .

وقد جعل بعض الكاتبين حفظ العرض نوعا سادسا مستقلا عن النوع الخامس ، مستندا في ذلك إلى عادة العرب ، وقول شاعرهم :

أصون عرضي بمالي لا أدنسه ... لا بارك الله بعد العرض في المال
أحتال للمال إن أودى فأجمعه ... ولست للعرض أن أودى بمحتال

---

(٢) حاشية العطار عليجمع الجوامع حـ ٢ ص ٢٩٤ بتصرف

وهذا أمر سهل . إلا أنه يلزم القائل بذلك أن يقدم حفظ العرض على حفظ المال كما يرشد إلى ذلك قول الشاعر .

ويلحق بالضروري مكمله كتحريم قليل المسكر والحد عليه ، لأن القليل يدعو إلى الكثير ، فمن أجل كمال المحافظة على العقول أوجب الشارع الحد فيهما ، وحرم القليل والكثير من المسكرات لأن كل فعل يكون داعياً إلى محرم فهو محرم ، ولذا حرم الشارع دواعي الجماع في الإعتكاف كما حرم الجماع ، فالأصل تحريم الداعي إلى المحرم إلا إذا جاء الشرع على خلاف ذلك ، كما في الصوم فإن الشارع لم يحرم فيه دواعي الجماع من القبلة وغيرها بل أجازه ، وإنما يكره إذا لم يأمن على نفسه .

فإذا سكت الشارع عن حكم الفعل الداعي إلى المحرم ، كان حكمه التحريم عملا بالأصل .

وإنما كان تحريم القليل من المسكر مكملا للضروري ، لأن الضروري هو حفظ العقل ، وهو حاصل بدون تحريم القليل ، لكنه لا يكمل إلا بتحريم القليل فتحريم الكثير لأصل الحفظ ، وتحريم القليل لكماله حتى لا يكون عرضة للضياع .

المقاصد الحاجية :

قد يعبر عن الحاجيات بالمصالح والحاجي هو : ما يحتاج إليه الناس ولا تبلغ حاجتهم إليه حد الضرورة[1] ، وأنواعه كثيرة كملك الأعيان وملك المنافع والإنتفاعات فإن الناس يحتاجون إلى ذلك ، لكن يمكن الإستغناء عنه ، وهي متفاوتة في الحاجة إليها ، فالحاجة إلى ملك الأعيان أشد من الحاجة إلى ملك المنافع ، وشرع ملك الأعيان البيع ، فالحكم صحة العقد وجوازه ، والعلة هي الصيغة في الظاهر ، وفي الحقيقة الرضا ، لكنه لما كان أمراً خفياً نيط الحكم بالصيغة الظاهرة ، لأنها مظنة الرضا والحكمة ملك العين والإنتفاع بها ، وشرع لملك المنافع الإجارة ولملك الإنتفاع النكاح ونحو الإعارة .

(١) المحلى على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢١٨ ، الموافقات للشاطبي جـ ٢ ص ١٠ ، تيسير التحرير جـ ٣ ص ٣٠٧ .

ومكمل الحاجي ، كخيار البيع فإن أصل المقصود من البيع ، وهو الملك حاصل به بدون شرع الخيار ، لكن لما كان الملك قد يكون مصحوبا بغبن فيكون ناقصاً ، شرع الخيار للتروي ليسلم البيع من الغبن فيكمل الملك . وكذلك وجوب رعاية الكفاءة ، ومهر المثل على الولي في تزويج الصغيرة ، فإن أصل المقصود من شرع النكاح وإن كان حاصلا بدونهما ، لكنهما يفضيان إلى دوامه وإتمام مقاصده من الالفة وغيرها فوجبت رعايتهما إحترازاً عن الإخلال بذلك .

وقد ينقلب الحاجي ضرورياً كاستئجار إمرأة لإرضاع طفل لا مرضعة له ، وكشراء المطعوم والملبوس عند عجز الشخص عن الإستقلال بالتسبب في وجودها ، فالإجارة في الأول والبيع والشراء في الثاني من المحتاج إليه الذي بلغ حد الضرورة ـ فعد المعاملات كلها من الحاجى إنما كان ذلك بالنظر إلى الغالب .

ويسمى المناسب في الضروري مناسباً حقيقياً ، وفي الحاجى مناسباً مصلحياً وتقدم ذلك .

المقاصد التحسينية :

فقد عرفها الشاطبي بأنها عبارة عن الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنب الأحوال المدنسات ، التي تأنفها العقول السليمة[1] وقيل هي : ما يستحسن عادة من غير إحتياج إليه ولا فرق بين المعنيين وعلى هذا فالتحسيني هو ما ليس بضروري ولا حاجي ، والمقاصد التحسينية قسمان :

الأول : ما يكون غير معارض للقواعد كسلب العبد أهلية الولاية من الشهادة والقضاء والإمامة الكبرى إذ لو أثبتت له ما ضر لكنه غير مستحسن في العادة لإنحطاط رتبته عن الحر لكونه مسخراً للمالك مشغولا بخدمته فلا يليق به المناصب الشريفة إجراء للناس على ما ألفوه من العادات المستحسنة فالحكم سلب العبد الأهلية ، والعلة هي الرق ، والحكمة المحافظة على مستحسن العادات .

---

(١) الموافقات للشاطبي جـ ٢ ص ١٠ بتصرف .

الثاني : ما يكون معارضا للقواعد كالكتابة فإنها غير محتاج إليها إذ لو منعت ما ضر لكنها مستحسنة في العـادة ، فالحـكم جواز الكتابـة ، والعلـة الرق ، والحكمة تحرير الرقبة وخلاصها من الرق ، وهو مستحسن عادة وإن لـم يكن محتاجا إليه .

وإنما كانت معارضة للقواعد لأن حاصلها بيع السيد بعض ماله ببعض وشراء المالك ملكه لنفسه .

التقسيم الثاني:

ينقسم المناسب بحسب حصـول المقصـود وعـدم حصولـه إلى خمسـة أقسام :

الأول : أن يكون حصول المقصود من شرع الحكم مع المناسب يقينا مقطوعا به ، كالبيع فإن المقصود من شرع البيع مع المناسب هو ملك العوضين وحل الإنتفاع بهما ، المبيع للمشتري والثمن للبائع . وهذا المقصود حاصـل قطعا متى وقعت الصيغة مستوفية شرائطها .

الثاني : أن يكون حصول المقصود ظنا أي أن حصوله أرجح من عدم حصوله كشرع وجوب القصاص فإن المقصود من شرعه مع المناسب الذي هو القتل العمد العدوان هو الانزجار عن القتل ولا قطـع بالانزجـار ، للقطـع بوجود من يرتكب القتل مع شرع الحكم ، لكنه مظنون لأن الممتنعين منه أكثر من المقدمين عليه .

الثالث : أن يكون حصول المقصود مشكوكا فيه ، أي أن حصوله وعدم حصوله متساويان ، ولـم يوجد له مثال في الشرع على وجه التحقيق لكن مثلوا له على التقريب بحد شارب الخمر فإن المقصود من شرعه هو الانزجـار عن الشرب والظاهر أن الممتنعين من شرب الخمر ليسوا أكثر من المقدمين عليه كما في القصاص لأن الرغبة في الشرب أشد من الرغبة في القتـل والعقـاب عليه أخف من العقاب على القتل ، فكان الشاربون والممتنعون متساويين على ما يظهر ، فإذا نظرنا إلى كل شخص من أفراد الملكفين بالنسبـة إلى القصـاص

يغلب على الظن الإمتناع والإنزجار لعلة الرغبة مع شدة العقاب، وإذا نظرنا إلى كل شخص من أفراد المكلفين بالنسبة إلى حد الخمر لا يغلب على الظن الإمتناع لشدة الرغبة إلى الشرب مع تحمل العقاب، فيكثر المقدمون عليه حتى يساووا الممتنعين، وقد عرفت أن هذا على وجه التقريب لا وجه التحقيق.

وأما توجيهه، بأنه في القصاص ظني وهو في الشرب أقل فيلزم أن يكون شكا، فلا يتم لأن الظن متفاوت فيجوز أن يكون ظنا فيهما.

الرابع: أن يكون حصول المقصود وهميا أي أن يكون حصوله أقل إحتمالا من عدم حصوله كنكاح الآيسة فإن المقصود من النكاح التوالد، وعدم حصوله من الآيسة أرجح من حصوله كما هو الغالب.

والتعليل بالقسم الأول والثاني جائز إجماعا؛ والتعليل بالثالث والرابع جائز على الأرجح، وجعل الكمال، جواز القصر للملك المرفه من القسم الرابع لأن المقصود من جواز القصر في السفر هو التخفيف، والتخفيف فيه موهوم لأن المشقة مظنونة العدم، والتخفيف تابع لها.

وبعضهم جعل المقصود فيه فائتا لأن المشقة معدومة فيه[1].

والظاهر ما جرى عليه الكمال لأن السفر لا يخلو من مشقة فلا يخلو جواز القصر عن تخفيف.

الخامس: أن يكون حصول المقصود فائتا مقطوعا بعدم حصوله كما إذا تزوج من بالمشرق إمرأة بالمغرب ولم يتلاقيا فإن المقصود من النكاح وهو التوالد مقطوع بعدمه.

وكما إذا باع زيد أمته لعمرو، ثم اشتراها زيد من عمرو في مجلس البيع ولم يغيبا عنه، فالحكم، وجوب الإستبراء على زيد، والعلة إنتقال الملك، والحكمة هي معرفة براءة الرحم المسبوقة بالجهل، وهي منتفية قطعا لأن صاحبها عالم ببراءة رحمها من قبل.

(١) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٥٠، المرآة جـ ٢ ص ٣٢٣، نسمات الأسحار ص ٢٣٩، شرح العضد على مختصر إبن الحاجب جـ ٢ ص ٢٤٣

واختلف في هذا القسم فالحنفية يعتبرونه . ففي المثال الأول ، يثبت الحكم وهو صحة النكاح وما يترتب عليه وهو لحوق النسب فلو أتت المغربية بولد لحق بالمشرقي مع العلم بعدم تلاقيهما ، تنزيلا للعقد الذي هو مظنة حصول النطفة في الرحم منزلة حصولها بالفعل ، وهذا مذهب الإمام لا الصاحبين .

وفي المثال الثاني : يثبت الحكم وهو وجوب الإستبراء وما يترتب عليه من حرمة وطئها وتزويجها .

والأصح أنه لا يعتبر ، وعليه ففي المثال الأول يثبت الحكم وهو صحة النكاح ولا يثبت ما يترتب عليه وهو لحوق النسب إذ لا عبرة بكون العقد مظنة لحصول النطفة مع القطع بإنتفائها ، وفي المثال الثاني يثبت الحكم وما يترتب عليه ، لكن ليس ذلك إستنادا إلى الحكمة ، بل تعبدا ، لأن وجوب الإستبراء يغلب فيه التعبد .

فالحكم ثابت في المثالين على الرأيين لأن العبرة في ثبوت الحكم هو وجود العلة وهي الوصف الظاهر المنضبط وأن قطع بإنتفاء الحكمة عنها ، والعلة في المثال الأول - هي الصيغة وقد وجدت ، وفي المثال الثاني هي إنتقال الملك . وقد تحقق - هذا هو المعتمد عند الأصوليين - إلا الجدليين منهم فإنهم لا يعتبرون العلة إذا قطع معها بانتفاء الحكمة فلا يثبتون الأحكام فلا يقولون بصحة النكاح ولا بوجوب الإستبراء في هذين المثالين ، ولا يقولون بجواز القصر للملك المرفه .

تعارض المصلحة والمفسدة :

إذا اشتمل الوصف المناسب على مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها وهي لازمة فهل يبطل ذلك مناسبته للحكم ؟

قال بعضهم لا تبطل مناسبته للحكم ، لأن وجود المفسدة لا ينفي وجود المصلحة ، فهو مناسب للحكم وإنما إمتنع ترتب الحكم عليه لوجود المانع وهو المفسدة .

وقال الآمدي : تبطل المناسبة حينئذ ، لأن وجود المصلحة كالعدم مع وجود المفسدة المساوية أو الراجحة ، ولذلك لو قال شخص لعاقل : بع متاعك بربح مساو لما تخسر أو أقل منه ، لم يقبل ، وعلل بأنه لا ربح حينئذ ، ولو فعل ذلك لكان خارجا عن تصرف العقلاء ، فالوصف المشتمل على مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليه يعتبر أنه لا مصلحة فيه فلا يكون مناسبا ، وحينئذ يمتنع ترتب الحكم عليه لعدم مناسبته ، فانتفى الحكم لانتفاء علته .

فالقولان متفقان على إنتفاء الحكم ، ولكن الخلاف هو لوجود المانع على الأول ، أو لانتفاء علته على الثاني .

وهذا الخلاف يرجع إلى خلاف آخر وهو ، جواز تخصيص العلة وعدم جوازه ، فأصحاب القول الأول : يجيزونه ، وأصحاب القول الثاني يمنعونه ، ومثال ذلك : المسافر إذا عدل عن الطريق القصير إلى الطريق الطويل بقصد قصر الصلاة فقط ، فالوصف وهو السفر حينئذ ، يلزم من ترتب الحكم عليه ، وهو جواز القصر ، حصول مصلحة هي التخفيف ، وحصول مفسدة أرجح من تلك المصلحة وهي تعمد إسقاط بعض الصلاة من غير عذر ، وحينئذ فيهمل ولا يترتب عليه الحكم ،فلا يجوز لهذا المسافر أن يقصر لعدم مناسبة الوصف للحكم ، أو لوجود مانعة وهو المفسدة على الخلاف المتقدم .

وبذلك يظهر أن أصل الخلاف لفظي ، لإنتفاء الحكم على كلا القولين وليس جواز الصلاة في الأرض المغصوبة ، أو الثوب المغصوب ، مع حرمة الغصب مرتباً على ترجيح مصلحة الصلاة على مفسدة الحرمة ، وإنما المصلحة والمفسدة هنا من جهتين ، المصلحة من جهة الصلاة والمفسدة من جهة الغصب ، ولو كانت المفسدة من جهة الصلاة لما جازت بالإجماع ، أي أن صحة الصلاة في الدار المغصوبة تقتضي مصلحة فيها ، وتحريمها يقتضي مفسدة فيها ، والمصلحة لا تزيد على المفسدة وإلا لما حرمت فيجب أن تكون المفسدة مساوية أو راجحة ، فلو إنخرمت المناسبة بذلك لما صحت الصلاة

وقد صحت ، والجواب أن الكلام في مصلحة ومفسدة لشيء واحد ، ومفسدة الغصب لم تنشأ من الصلاة فإنه لو شغل المكان بغير الصلاة لكان آثماً ، ومصلحة الصلاة لم تنشأ من الغصب فإنه لو أداها في غير المغصوب لصحت والدليل على أنهما في هذه الصلاة لم ينشأ من شيء واحد أنا لو فرضناهما ناشئين من نفس الصلاة لوجب أن لا تصح قطعاً كما في صوم يوم العيد ، وذلك لتعارض الداعي إلى الأمر بها والصارف عنه مع المساواة ، أو رجحان الصارف والأمر عند ذلك محال إنخرمت المناسبة أم لا ، إذ لا نزاع في بطلان حكمها وإذ قد عرفت أنه لا بد من رجحان المصلحة على المفسدة عند تعارضهما فللترجيح طرق ١ ـ تفصيلية تختلف باختلاف المسائل وتنشأ من خصوصياتها ٢ ـ وطرق إجمالية تشمل جميع المسائل ويستعمل في محلي النزاع وهو أنه لو لم يقدر رجحان المصلحة على المفسدة في محل النزاع لزم أن يكون الحكم قد ثبت فيه لا لمصلحة وهو التعبد الباطل أي والنزاع إنما هو في أحكام لم يقصر العقل عن دركها ودرك المصالح فيها ، أما لو قصر عن ذلك فالتعبد ليس بباطل لأنه لا يمكن أن يقال فيه أن الحكم ثبت لا لمصلحة لقصور العقل عن دركها .

وأما إذا كانت المفسدة مرجوحة والمصلحة راجحة ، فلا عبرة بهذه المفسدة ، إذ ليس من شأن الشارع الحكيم إهدار خير كثير من أجل شر قليل ، كالقصاص فإن فيه مصلحة راجحة وهو حفظ النفوس وصلاح المجتمع ، وفيه شر قليل وهو هلاك نفس واحدة .

التقسيم الثالث للمناسب :

وهو تقسيمه بحسب إعتبار الشارع له وعدم إعتباره ، وهو أهم التقاسيم لأن القصد منه بيان ما هو مقبول من الأوصاف المناسبة إجماعا ، وما هو مردود منها إجماعا وما هو مختلف فيه .

وقد إختلفت فيه الإصطلاحات وأشهرها ثلاثة : طريقة الجمهور وهي التي ذكرها إبن الحاجب وطريقة الآمدي ، وطريقة الحنفية ، وسنذكرها ونقارن بينها إن شاء اللّه تعالى :

طريقة الجمهور :

ينقسم المناسب عندهم إلى أربعة أقسام :

١ - مؤثر ٢ - وملائم - ٣ - وغريب ٤ - ومرسل .

ووجه الحصر أن الوصف أما أن يعتبره الشارع أم لا ، فإن لم يعتبره فهو المرسل ، وإن اعتبره ، فإن كان بمجرد ثبوت عين الحكم مع عين الوصف فهو الغريب ، وإن كان ذلك مع النص أو الإجماع على علية عين الوصف في عين الحكم فهو المؤثر ، وإلا فهو الملائم .

أولا - المؤثر :

المؤثر هو الوصف الذي نص الشارع أو أجمع الأئمة على علية عينه في عين الحكم .

والمراد بالنص ما يشمل الصريح والإيماء مثل قوله صلى اللّه عليه وسلم: «كل مسكر حرام » فإنه يدل على علية الإسكار للتحريم. ومثال ما أجمع عليه الصغر بالنسبة إلى ولاية المال فقد أجمع الأئمة على أن الصغر علة في ثبوت الولاية على المال . ومن أمثلة المنصوص عليه قوله صلى اللّه عليه وسلم في الهرة « أنها ليست بنجس أنها من الطوافين عليكم والطوافات » فجعل الطواف علة في طهارتها ، وقوله عليه الصلاة والسلام: «من مس ذكره فليتوضأ » فجعل المس علة في الحدث لأن الأمر بالوضوء يستلزم الحدث ، فالإسكار والصغر والطواف والمس مؤثرات في أحكامها[٢] .

والمراد بالعين هنا وفيما بعده الواحد بالنوع لا الواحد بالشخص ، بدليل مقابلته بالجنس ، فالمراد أن نوع الإسكار مؤثر في نوع التحريم لا خصوص إسكار الخمر في تحريمها والا ما جاز قياس النبيذ عليها فخصوص المحل لا

(١) الحديث رواه البخاري بلفظ : « من مس ذكره فلا يصلي حتى يتوضأ » وقال هو أصح شيء في هذا الباب .

(٢) أنظر بدائع الصنائع للكاشاني جـ ٦ ص ١٣٢ ، نصب الراية جـ ١ ص ٥٤ .

دخل له في العلية .

ثانيا ـ الملائم :

الملائم هو الوصف الذي ثبت عين الحكم مع عينه في كلام الشارع ونص أو أجمع على علية عينه لجنس الحكم ، أو علية جنسه لجنس الحكم أو عينه ، فأقسامه ثلاثة ، وقد اعتبر فيه أمران : الأول : ثبوت عينه مع عين الحكم في كلام الشارع الثاني : النص أو الإجماع على علية عينه لجنس الحكم أو علية جنسه لجنس الحكم أو عينه ، وكلا الأمرين معتبر في الأصل المقيس عليه لأن كون الوصف مؤثراً وملائما إنما هو بالنظر إلى الأصل لا الفرع .

مثال الأول من الملائم ، الصغر في ولاية النكاح ، فإن الصغر ليس معتبرا في عين ولاية النكاح لا بنص ولا بإجماع لأن الشافعية يقولون المعتبر في ولاية النكاح هو البكارة لكنه معتبر في جنسه وهو مطلق الولاية ، لأنهم لما إعتبروه في ولاية المال فقد إعتبروه في مطلق ولاية ضمنا ، وحاصل هذا قياس إنكاح الصغيرة على مالها ، في ثبوت الولاية بجامع الصغر ، فالصغر وصف ملائم بالنسبة لولاية النكاح .

ونوقش هذا المثال بأن الصغر بالنسبة للمال مؤثر لا ملائم للإجماع على علية عينه لعينه ، فالأولى ، التمثيل بقياس الحنفية الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة في ولاية النكاح عليها بجامع الصغر ، فالفرع نكاح الثيب الصغيرة ، والأصل نكاح البكر الصغيرة ، وقد ثبت مع الصغر ولكن لم ينص ولم يجمع على أن الصغر هو العلة ، أما عدم النص فظاهر ، وأما عدم الإجماع فلأن الشافعي يقول أن العلة هي البكارة لا الصغر ، لأن الذي ورد عن الشارع هو أن الأب يتولى نكاح البكر الصغيرة ولم يعين الشارع العلة ، فيقول الحنفي : أن الشارع وإن لم ينص على أن الصغر هو العلة في نكاح البكر ولم يجمعوا على ذلك لكنهم أجمعوا على أنه علة في جنسه « وهو مطلق ولاية » ، بإجماعهم على علته في ولاية المال فصح القياس والشافعي يقول الثيب الصغيرة لا تنكح إلا بعد بلوغها وإذنها .

ومثال القسم الثاني من الملائم : « وهو الوصف الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم » قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بعلة القتل العمد العدوان وجنس القتل العمد العدوان (وهو الجناية) معتبر في جنس الحكم (وهو وجوب العقوبة) .

ونوقش هذا المثال بأن هذا الوصف من المؤ ثر لأنهم أجمعوا على علية القتل العمد العدوان لعين الحكم وهو وجوب القصاص .

وأجيب بأن كونه مؤ ثرا لا ينافي كونه ملائما فهو من حيث إعتبار العين في العين مؤ ثر ، ومن حيث إعتبار الجنس في الجنس ملائم ، بناء على أن الملائم هو ما ثبت فيه إعتبار عينه لجنس الحكم أو عكسه ، أو جنسه لجنسه ولو مع إعتبار العين في العين ، وأما بناء على أن المعتبر فيه ذلك بدون إعتبار العين في العين حتى تكون الأقسام متباينة فلا يتم هذا الجواب .

وقد أجيب بناء على ذلك بمنع الإجماع على علية عين القتل العمد العدوان لعين الحكم ، وهو وجوب القصاص ، لأن أبا حنيفة يزيد في التعليل قيد (المحدد) ودفع ذلك بأن أبا حنيفة لا يزيد هذا القيد في التعليل بل يرى كغيره أن العلة هي خصوص القتل العمد العدواني ، وإنما منع وجوب القصاص في القتل بالمثقل لأن قيد العمدية عنده لا يتحقق إلا في المحدد ، والشافعي يرى أن العمدية تتحقق بما يزهق الروح غالبا مثقلا ، أو محددا .

وعلى هذا لم يصح هذا المثال إلا على سبيل الفرض ، بأن نفرض عدم إعتبار العين في العين ، وليس له مثال حقيقي ، لكن الظاهر من كلام الشافعية أو أمثلتهم أن الملائم ليس مباينا للمؤ ثر بالذات ، بل بالإعتبار ، فيصح التمثيل للملائم بكل مثال للمؤ ثر .

ومثال القسم الثالث من الملائم : «وهو ما أثر جنسه في عين الحكم» عكس الأول قياس الحضر حالة المطر على السفر في جواز الجمع للصلاة بجامع

عذر المطر ، وقالوا أن عذر المطر مؤثر بجنسه وهو الحرج في عين الحكم وهو جواز الجمع .

ونوقش هذا المثال من وجهين :

الأول : أن عذر المطر لا يصلح علة في القياس لأن علة القياس يجب أن تتحقق في المحلين الأصل والفرع ، وعذر المطر في هذا القياس إنما هو في الفرع فقط .

الثاني : أن جنسه وهو الحرج ليس هو المؤثر في الحكم لأن علة جواز الجمع ، هو حرج السفر لا مطلق الحرج ، وإلا جاز الجمع لأرباب الصناعات الشاقة ، والإجماع على خلافه وحينئذ لم يصح القياس ، وجواز الجمع في الحضر حالة المطر ثابت بدليل خاص لا بالقياس على السفر .

ثالثا - الغريب :

وهو الوصف الذي ثبت عين الحكم معه في الأصل ولا نص ولا إجماع على عليته للحكم لا عينا ولا جنسا .

ومثاله : الفعل المحرم لغرض فاسد كحرمان القاتل ، الإرث من المقتول ، فإنه ثبت عين الحكم وهو الحرمان مع عين الوصف وهو الفعل المحرم لغرض فاسد في قوله صلى اللّه عليه وسلم : « لا يرث القاتل شيئاً ممن قتله »[1] فيلحق بالقتل الفار من توريث زوجته بطلاقها في مرض موته إذا مات وهي في العدة فترث منه معاملة له بنقيض قصده كما عومل القاتل بذلك فحرم من الإرث والحاصل أن قوله صلى اللّه عليه وسلم :«لا يرث القاتل »، يتضمن حكمين ووصفين :

الأول : الحرمان من الإرث مع القتل والوصف في هذا مؤثر لأن الحديث دل بالإيماء على علية عين الوصف وهو القتل لعين الحكم ، وهو الحرمان .

---

(١) الحديث رواه مالك في الموطأ بلفظ « ليس لقاتل ميراث » ورواه أحمد وابن ماجه .

الثاني : المعاملة بنقيض القصد مع الفعل المحرم لغرض فاسد والوصف في هذا غريب لأنه وإن ثبت مع عين الحكم في الأصل لكن لم ينص على عليته له لا عينا ولا جنسا ولا إجماع على ذلك .

وقياس الفار من توريث زوجته على القاتل إنما هو بالإعتبار الثاني .

وقد عرفت أن هذا القسم وهو الغريب من المعتبر عند الشافعية لأن الإعتبار عندهم ، إما بالنص أو الإجماع على العلية أو بمجرد ثبوت عين الحكم مع عين الوصف بخلاف الإعتبار عند الحنفية فإنه لا يكون إلا بالنص أو الإجماع على العلية عينا في عين أو جنسا في جنس ، أو عينا في جنس ، أو عكسه كما سيأتي تفصيله والتعليل بهذه الأقسام الثلاثة مقبول باتفاق الشافعية .

رابعا - المرسل :

هو الوصف الذي لم يعتبره الشارع لا بثبوت عين الحكم معه ولا بالنص على علية عينه لعينه ، وهو ثلاث أقسام :

الأول : الملغى : وهو الوصف الذي علم أن الشارع ألغاه بالنص على نفي الحكم عنده وذلك كالصناعات الشاقة فإنها مناسبة للترخص كالسفر لكن الشارع لم يشرع الترخص عندها بل خصه بالسفر والمرض . وكالمشقة في صوم الملك ومثله ممن لا يرهقهم الأعتاق في الكفارة فإن الصوم أنسب بحكمة الكفارة وهي الزجر بالنسبة لهؤلاء ومع ذلك فإن الشارع نفى الصوم ولم يعينه في حقهم وشرع الأعتاق . وما نقل عن بعض المالكية ، والأحناف من أفتاء بعض الملوك في الكفارة الواجبة عليه بالصوم على التعيين فهو محمول على أنهم إعتبروا فقره بسبب ما عليه من التبعات ، فما عنده من الأموال لا يفي بما عليه فهو مفلس بدين مستغرق ، فالعلة حينئذ الفقر لا المشقة فصح الإفتاء بهذا الإعتبار .

الثاني : غريب المرسل : وهو الوصف الذي لم يعتبره الشارع ، ولم يعلم إلغاؤه له ، ولم ينص على علية عينه لجنس الحكم ، أو عكسه أو جنسه لجنسه .

وهذا القسم وما قبله من أقسام المرسل مردودان إتفاقا .

الثالث : ملائم المرسل :وهو الوصف الذي لم يعتبره الشارع ولم يعلم إلغاؤه له ، ولكن نص على علية عينه لجنس الحكم أو عكسه أو جنسه لجنسه ، فأقسامه ثلاثة كملائم المناسب ، وهذا القسم مختلف في قبوله وردِّه ونسب قبوله إلى المالكية وبعض الشافعية ، والمختار عند أكثر العلماء رده مطلقا ، وقبله الغزالي بشروط ثلاثة :

١ ـ أن تكون المصلحة ضرورية .

٢ ـ أن تكون قطعية أو ظنية ظنا يقرب من القطع .

٣ ـ أن تكون كلية[١] .

مثاله : ما إذا تترس الكفار بأسرى المسلمين ولم يمكن رمي الكفار إلا برمي الترس وعلمنا أنا إذا لم نرم الترس لنصل إلى رمي الكفار،فإن الكفار يرمون المسلمين والترس وغيرهم ، وإذا نحن رمينا الترس سلم المسلمون أو أكثرهم ، فإنه يجوز رمي الترس وإن كان فيه قتل مسلم بلا ذنب . لكن ضرورة حفظ الإسلام والمسلمين أباحت ذلك والضرورات تبيح المحظورات ، فهذا الحكم ، وهو جواز قتل المسلم بلا ذنب لم يرد في كلام الشارع مع أي وصف ، بل ورد النهي عنه والتوعد على فعله إلا أن الشارع لما أباح أكل الميتة للمضطر حفظا لنفسه من التلف فقد اعتبر مطلق ضرورة لمطلق حفظ ما تجب المحافظة عليه ، فقد اعتبر الشارع جنس الوصف علة لجنس الحكم .

أما إذا تترس الكفار بالمسلمين في حصن فلا يرمى الترس لفتح الحصن لعدم ضرورته ـ وإذا أشرفت سفينة على الغرق ولو رمي بعض من فيها في البحر نجا الباقون ، فلا يرمى البعض لعدم كلية المصلحة ، وكذا إذا لم نعلم إستئصال الكفار للمسلمين[٢] .

---

(١) سيأتيك إن شاء الله تعالى حقيقة قول الغزالي عند الكلام على المصالح المرسلة في الجزء الثاني .

(٢) حاشية السعد مع مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٣٩ ، الإبهاج جـ ٢ ص ٣٨ ، طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٣٤ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٢٧٦

وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة أي المطلقة عن الإعتبار والإلغاء وسيأتي الكلام عليه تفصيلا في بابه في الجزء الثاني .

ومما سبق يتبين أن كلا من لفظ الغريب ، والملائم ، مشترك بين ما هو من أقسام المرسل ، وما هو من أقسام المعتبر ، ويقال للأول: غريب المرسل ، وملائم المرسل ، وللثاني : غريب المناسب ، وملائم المناسب .

والمراد بالمناسب في قولهم ملائم المناسب وغريب المناسب ، هو المعتبر تغليبا ، لإطلاق المناسب عليه ، وإلا فالمرسل بجميع أقسامه حتى الملغى مناسب ، وعند الإطلاق ينصرف للغريب والملائم من المناسب .

وظهر أن جملة الأقسام على هذه الطريقة عشرة :

منها خمسة في المناسب وهي :

المؤثر ، والملائم بأقسامه الثلاثة ؛ والغريب فتلك خمسة .

ومنها خمسة في المرسل وهي :

الملغى ، والملائم المرسل بأقسامه الثلاثة ، وغريب المرسل ، وتلك خمسة أيضا ، فالأقسام عشرة كاملة .

وأما من حيث القبول والرد فثلاثة أقسام :

الأول : مقبول إتفاقا وذلك خمسة أقسام المناسب .

والثاني : مردود إتفاقا وهو الملغى ، وغريب المرسل .

والثالث : مختلف فيه وهو ملائم المرسل بأقسامه الثلاثة .

طريقة الآمدي :

قسم الآمدي المناسب إلى معتبر وغير معتبر ، والمعتبر إن كان إعتباره بنص أو إجماع على عليته فهو المؤثر وإن كان معتبرا بمجرد ترتب الحكم على وفقه فتسعة أقسام ناشئة من إعتبار المجتهد ، وذلك أنه بعد إعتبار الشارع له

بترتيب الحكم على وفقه فالمجتهد أما أن يعتبره بإجتهاد ، أن خصوص الوصف أو عمومه أو خصوصه وعمومه علة في عين الحكم ، أو جنسه أو عينه وجنسه ، ثلاثة في ثلاثة بتسعة بحسب القسمة العقلية لكن الواقع من هذه الأقسام ثلاثة فقط .

الأول : ما إعتبر خصوص الوصف في عين الحكم ، وعموم الوصف في جنس الحكم ، ويسمى هذا القسم عندهم بالملائم كما في قياس القتل بالمثقل عليه بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ، فهذا الوصف لم ينص الشارع عليته للحكم ولا إجماع عليه ، بناء على أن أبا حنيفة يزيد قيد المحدد ، لكن الشارع رتب الحكم عليه بأن أوجب القصاص عنده ، واعتبر المجتهد أن خصوص هذا الوصف علة في عين الحكم كما أن جنسه وهو الجناية علة في جنس الحكم وهو وجوب العقوبة لأنه رتب الحكم عليه في نوع آخر كوجوب القصاص في الأيدي للجناية عليها ، وليس للملائم في الخارج إلا هذا القسم .

الثاني : ما اعتبر فيه خصوص الوصف علة في عين الحكم فقط ، ومعلوم أن هذا الإعتبار بإجتهاد المجتهد لا بنص ولا إجماع ، ويسمى هذا القسم المناسب الغريب وقد مثل له بعلية الإسكار لتحريم الخمر على فرض عدم النص على علية عينه لعينه وعلى فرض عدم علية جنسه لجنس الحكم ، ومع جعل الآمدي هذه الأقسام واقعية ، فقد جاء لها بأمثلة فرضية ، لأن الواقع أن الإسكار مؤثر بالنص على عليته في قوله صلى الله عليه وسلم : «كل مسكر حرام » وكذلك القتل العمد العدوان مؤثر لأن التحقيق أن أبا حنيفة لا يزيد في التعليل قيد (المحدد) إكتفاء بالعمدية .

الثالث: ما اعتبر فيه عموم الوصف علة في جنس الحكم كإعتبار جنس المشقة الصادق بمشقة الحيض ومشقة السفر علة في جنس التخفيف الصادق ، بإسقاط الصلاة وإسقاط الركعتين منها ، ويسمى هذا القسم المناسب الغريب كالذي قبله لكنه دونه لأن ما يؤثر بخصوصه أقوى مما يؤثر بعمومه .

وغير المعتبر قسمان :

١ ـ ما ثبت إلغاؤه ؛ وهو الملغى .

٢ ـ وما لم يثبت إعتباره ولا إلغاؤه وهو المسمى بالمصالح المرسلة وتقدم مثالها ، فجمله الأقسام الواقعية خمسة ، منها ثلاثة في المعتبر وهي الملائم والمناسب الغريب بقسميه ، واثنان في غير المعتبر ، وقد علمتهما ، وهذه الأقسام غير المؤثر والمؤثر عند الآمدي يعم الملائم والمؤثر عند الجمهور ، والملائم عنده يدخل في غريب المناسب عندهم(١) .

طريقة الحنفية(٢) :

ينقسم المناسب عندهم الى :

١ ـ مؤثر .

٢ ـ وغير مؤثر : وهو المرسل ، والمؤثر عندهم هو ما اعتبر عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه بنص أو إجماع ، فالتعليل بكل من الأقسام الأربعة مقبول ، لكن تارة يلزم القياس وتارة لا يلزم ، فالتعليل أعم من القياس ، فإن كان التعليل بوصف إعتبر عينه أو جنسه مؤثرا في عين الحكم فالقياس لازم لتحقق المقيس عليه ، كما إذا إعتبر الشارع أن الإسكار أو جنسه وهو إيقاع العداوة والبغضاء مؤثر في تحريم الخمر فيقاس النبيذ حينئذ على الخمر في التحريم . وإن كان التعليل بوصف إعتبر عينه أو جنسه مؤثرا في جنس الحكم فلا قياس ، لأنه متى كان المعلل جنس الحكم شمل جميع الصور فلا أصل ولا فرع ، كما إذا إعتبر الشارع أن الإسكار أو جنسه مؤثرا في التحريم مطلقا ، فيعم تحريم كل مسكر أو كل موقع في العداوة ، فالقياس لازم لتأثير الوصف في عين الحكم ، أما التأثير في جنس الحكم فلا قياس معه إلا إذا صاحبه تأثير في عين الحكم أيضاً ، كتأثير جنس المشقة الصادق بمشقة السفر ومشقة الحيض في جنس التخفيف الصادق بإسقاط الركعتين وإسقاط الصلاة مع تأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين .

وهذه الأقسام الأربعة تارة تنفرد وتسمى البسائط وتارة تجتمع وتسمى المركبات والبسائط أربعة حاصلة من ضرب عين الوصف وجنسه في عين الحكم

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٦٣

(٢) فواتح الرحموت جـ ٢ ـ ص ٢٧٣ ، نزهة المشتاق ص ٧١٣ ، التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٤٧ .

وجنسه والأول منها وهو إعتبار العين في العين : هو المؤثر عند الشافعية ، والثلاثة الأخرى هي ثلاثة : ملائم المرسل عند الشافعية ، لأنها عبارة عن تأثير العين في الجنس ، فقط ، أو تأثير الجنس في الجنس فقط ، أو تأثير الجنس في العين فقط .

أماأقسام الملائم عند الشافعية فلا تكون إلا في المركبات ، لأنه لا بد فيه عندهم من اعتبار العين في العين مع واحد من الأقسام الثلاثة الأخرى .

والمركبات من هذه الاقسام:

١ ـ رباعي ان ركب من الأقسام الأربعة .

٢ ـ ثلاثي ان ركب من ثلاثه .

٣ ـ ثنائي ان ركب من إثنين منها .

فالرباعي قسم واحد مثاله السكر ، فإن عينه مؤثر في عين حرمة الخمر ، وفي جنس حرمة الخمر وهو حرمة الإيقاع في العداوة فإنها تشمل حرمة الخمر وحرمة القذف ، وجنس السكر وهو الإيقاع في العداوة مؤثر في عين حرمة الخمر وفي حرمة الإيقاع أيضاً ، وإنما كان الإيقاع جنسا للسكر ، لأنه يصدق عليه وعلى غيره ، فيقال السكر إيقاع في العداوة والقذف إيقاع في العداوة « وإيقاع بمعنى موقع من إطلاق المصدر وإرادة اسم الفاعل فصح الحمل » ، لأنه لا بد في الجنس من التصادق ، فالسكر نوع جنسه إيقاع في العداوة ، وحرمة الخمر نوع ، جنسها حرمة الايقاع ، فيقال حرمة الخمر حرمة الإيقاع كما يقال السكر إيقاع في العداوة .

والثلاثي أقسام أربعة (يحصل كل قسم بإسقاط واحد من الأربعة) :

الأول : المركب مما سوى العين في العين بأن يكون مركبا من العين في الجنس ومن الجنس في الجنس أو العين ، مثاله ـ التيمم عند خوف فوت صلاة العيد ، الوصف هو خوف فوات صلاة العيد ، والحكم هو التيمم ، وجنس الوصف هو العجز بحسب المحل عما يحتاج إليه شرعا ، وهو مؤثر في عين الحكم الذي هو التيمم ، وفي جنسه وهو سقوط وجوب إستعمال الماء ، فإنه أعم من استعماله في الحدث وفي الخبث ، وأما سقوط ما يحتاج إليه في الصلاة

فهو جنس أبعد من هذا يشمل سقوط السترة ، وأما عين الوصف وهو خوف الفوت فليس مؤثرا في عين الحكم بنص أو إجماع ، لكنه مؤثر في جنسه وهو سقوط وجوب إستعمال الماء ، باعتبار أن خوف فوت صلاة العيد مساو في المعنى للعجز عن الماء ، مؤثر في سقوط وجوب إستعماله .

وفي هذا المثال بحث ، وهو أنه إذا نظر إلى عين الوصف وهو خوف فوت صلاة العيد فلم يثبت له تأثير لا في عين الحكم ولا في جنسه ، وإذا نظر إلى الوصف المساوي له وهو العجز عن الماء فهو مؤثر في عين الحكم الذي هو التيمم وفي جنسه .

الثاني : من أقسام المركب مما سوى الجنس في العين ، بأن يكون مركبا من الجنس في الجنس ، ومن العين في العين أو الجنس . مثاله التيمم عند العجز عن غير ماء الشرب فعين الوصف مؤثر في عين الحكم بالنص وفي جنسه وهو سقوط إستعمال الماء دفعا للهلاك ، وجنس الوصف وهو العجز الحكمي عن الماء لا العجز الحقيقي ، لأن العجز عن غير ماء الشرب يندرج تحت العجز الحكمي لا الحقيقي ، ويندرج تحت مطلق عجز ، لكنه جنس بعيد وهو مؤثر في جنس الحكم وهو سقوط إستعمال الماء ، فإنه أعم من إستعماله في الحدث أو الخبث ، وليس العجز الحكمي مؤثرا في عين التيمم من حيث هو تيمم وإنما تأثيره في سقوط إستعمال الماء الأعم من التيمم .

الثالث : المركب ، مما سوى العين في الجنس ، بأن يكون مركبا من العين في العين ومن الجنس في الجنس والعين ، مثاله الحيض في حرمة القربان في الفرج فعينه مؤثر في عين الحكم ، وجنس الحيض وهو الأذى مؤثر أيضا في عين الحكم وفي جنسه ، وهو حرمة الجماع مطلقا الشامل للإتيان في الدبر فإن تحريمه للأذى ، وليس عين الحيض مؤثراً في حرمة الإتيان في الدبر حتى يكون مؤثراً في الجنس .

الرابع : المركب : مما سوى الجنس في الجنس،بأن يكون مركبا من العين في العين أو الجنس ، ومن الجنس في العين ، مثاله الحيض في حرمة الصلاة فعينه مؤثر في عين حرمة الصلاة وفي جنسها وهو حرمة القراءة مطلقا في

الصلاة وخارجها ، وجنس الحيض وهو الخارج من السبيلين مؤثر في عين حرمة الصلاة لا في جنسها الذي هو حرمة القراءة وجعل جنس الحيض مرة الأذى ، ومرة الخارج من السبيلين لأن المراد بالجنس هنا الأعم لا الجنس الحقيقي .

والثنائي ستة أقسام: حاصلة من ضم العين في العين مع كل واحد من الثلاثة الأخرى ، ومن ضم الجنس في العين مع كل من الإثنين الباقيين ، ومن ضم الجنس في الجنس مع الأخير .

الأول : المركب من العين في العين مع الجنس في العين، مثاله : طواف الهرة فإنه مؤثر بعينه وجنسه الذي هو مخالطة ما يشق الإحتراز عنه في عين الحكم الذي هو طهارة سؤر الهرة .

الثاني : المركب من العين في العين مع العين في الجنس مثاله : المرض فإنه مؤثر بعينه في عين الحكم الذي هو الفطر في رمضان وفي جنسه الذي هو التخفيف الشامل لإسقاط القيام في الصلاة المكتوبة .

الثالث : المركب من العين في العين مع الجنس في الجنس ،مثاله : الجنون المطبق فإنه مؤثر في عين ولاية النكاح وجنسه الذي هو العجز بعدم العقل الشامل للصغر مؤثر في جنس الحكم الذي هو مطلق الولاية الصادق بولاية المال .

الرابع : المركب من الجنس في العين مع الجنس في الجنس ، مثاله الصغر فإن جنسه وهو العجز لعدم العقل مؤثر في عين ولاية المال وفي جنسها وهو مطلق ولاية الصادق بولاية النكاح .

الخامس : المركب من الجنس في العين مع العين في الجنس ، مثاله خروج النجاسة من السبيلين فإن جنسها وهو خروج النجاسة مطلقا من السبيلين وغيرهما مؤثر في وجوب الوضوء ، وعين خروج النجاسة من السبيلين مؤثر في جنس الحكم وهو وجوب إزالتها ، فإنه أعم من الوضوء ، لأن الوضوء إزالة النجاسة الحكمية ووجوب إزالة النجاسة يعم الحقيقية والحكمية .

ونوقش هذا المثال بأن خروج النجاسة إنما آثر في الحدث ، وأما وجوب الوضوء فبوجوب ما شرط له إزالة النجاسة كالصلاة ، وأجيب بأن خروج النجاسة أثر في وجوب الوضوء بالواسطة .

السادس : المركب من العين في الجنس مع الجنس في الجنس ، مثاله الجنون والصبا فإن عينهما مؤثر في سقوط العبادة ، وهو جنس يشمل سقوط الصوم وغيره ، وجنسهما وهو العجز لخلل القوى مؤثر فيه أيضا .

فجملة الأقسام : خمسة عشر ،أربعة بسائط ، وأحد عشر مركبات ، وتنقسم إلى ما يكون قياسا ، وهو كل ما فيه العين في العين مركبا أو بسيطا ، وإلى ما لا يكون قياسا ، وهو ما خلا عن العين في العين ، وهو عبارة عن الأقسام الثلاثة الأخيرة من أقسام الثنائي ، والقسم الأول من أقسام الثلاثي ، والبسائط الثلاثة غير العين في العين ـ فالتعليل في هذه الأقسام ليس بقياس بل الحكم فيها ثابت إبتداء بالعلل المعبر عنها بالمصالح المرسلة عند غير الحنفية ، وأما عندهم فهي أوصاف مؤثرة لأنهم لا يشترطون في تأثير الوصف إعتبار الشارع عينه في عين الحكم ، بل مطلق إعتبار ، ولو جنس الوصف في جنس الحكم .

فالمرسل عند الحنفية ، هو ما لم يعتبره الشارع أصلا ولم يعلم إلغاؤه له ، فهو غريب المرسل عند غيرهم ، فتكون الأقسام عند الحنفية إجمالا ثلاثة :

١ ـ المؤثر .　　٢ ـ الملغى .　　٣ ـ المرسل .

فهم متفقون مع غيرهم في الملغى ، والمؤثر عندهم يعم أقسام المؤثر والملائم عند الشافعية ، والمرسل ما عدا الغريب منه ، أما الغريب من المرسل فهو المرسل عندهم .

دلالة المناسبة على العلية[١] :

قال الجمهور أنه لا بد لكل مجتهد من إقامة الدليل على علية الوصف

(١) الأسنوي مع المنهاج جـ ٣ ـ ص ٦٩ ، الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ـ ص ٤٣ الإحكام للآمدي جـ ٣ ـ ص ٢٦٤ ، إرشاد الفحول ص ٢١٤ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٢٧٧

المدعى عليته ، والدليل على علية الوصف إما النص وإما الإجماع ، وتسمى العلة حينئذ منصوصة ، وأما غيرها وتسمى مستنبطة ، والقصد هنا بيان دلالة المناسبة على العلية ، فإذا ورد من الشارع حكم وفي محله وصف مناسب للحكم من غير نص على عليته ، ولا إيماء وترتب على ربط الحكم به مصلحة للخلق صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ، حصل الظن بأن هذا الوصف علة للحكم ، وليس لنا طريق يوصلنا إلى هذا الظن إلا مناسبة الوصف للحكم فثبت أن المناسبة تدل على علية الوصف للحكم ، لكن بشرط الإخالة عند الشافعية ، وبشرط التأثير عند الحنفية ، لأن مجرد ظهور المناسبة لا يكفي لجواز عدم المناسبة في الحقيقة ، أو أن الوصف قد ألغاه الشارع ، أو أنه معارض بوصف آخر أرجح منه .

الإخالة :

هي إبداء المناسبة بين الوصف والحكم بملاحظتهما ، أي إظهار المجتهد ذلك ، وسمي إخالة ، لأن إظهار المجتهد للمناسبة بين الوصف والحكم يخال أي يظن أن الوصف علة للحكم ، ثم إن كان المجتهد غير مناظر كفى الإبداء الإجمالي ، بأن يقول قبله عقلي أو هو مناسب عندي ، وإن كان مناظرا فلا يكفيه ذلك لأن للخصم أن يعارضه فيقول : لم يقبله عقلي ، أو ليس مناسبا عندي ، فلا بد حينئذ من الإبداء التفصيلي ، بأن يبين وجه مناسبة الوصف للحكم كأن يقول ، الإسكار إزالة العقل وهو مفسدة فيناسب تحريم ما تحصل به تلك المناسبة وهو المسكر ، ثم يبين عدم إلغاء الشارع له وعدم معارضته بوصف آخر ، وحينئذ يحصل الظن بعلية الوصف للحكم ، وظن المجتهد يجب العمل به .

والشافعية يوجبون العمل بالإخالة ويكتفون بها في دلالة المناسبة على علية الوصف ، والحنفية لا يكتفون بها بل يشترطون التأثير لأن علية الوصف لحكم شرعي .

أمر شرعي لا بد من إعتبار الشارع له بنص أو إجماع .

التأثير :

علمت أن الحنفية لا يكتفون بالإخالة ، بل لا بد عندهم بعد ظهور

المناسبة من التأثير ، والتأثير ظهور أثر الوصف شرعا ، وفسروه بأن يكون لعين الوصف أو جنسه تأثير في عين الحكم أو جنسه بالنص أو الإجماع .

واعترض على هذا التفسير بأن العلة حينئذ تكون منصوصة لا مستنبطة ، مع أن التأثير دليل في المستنبطة ، لأنهم قالوا الدليل على العلية اما النص وأما الإجماع أو التأثير ، فالتأثير مقابل للنص والإجماع .

وأجيب عن هذا بأن التأثير إعتبار الشارع الوصف في غير محل التعليل ، وأما المنصوصة فهي ما نص على عليتها في محل التعليل ، فإذا ورد من الشارع حكم من غير نص على عليته ولا إيماء وقد استنبط المجتهد له علة اشترط لصحتها إعتبار الشارع لها مع الحكم في محل آخر ولو جنسها في جنسه ومن الحنفية من خص التأثير باعتبار الجنس في الجنس في محل آخر وهو أظهر[1] .

المسلك الخامس : السبر والتقسيم[2] .

السبر في اللغة : الإختبار ، يقال . سبر الجرح اختبر غوره ، ومنه المسبار للميل الذي يختبر به وسبر الرجل إذا اختبر ما عنده

والتقسيم في اللغة التجزئة واقتصر بعضهم على التعبير به ، لتقسيمه بين الأوصاف الصالحة للتعليل ، وبين ما لا يصلح لذلك .

وفي الإصطلاح : حصر أوصاف الأصل ، وإبقاء ما يصلح للتعليل منها ، وحذف ما لا يصلح للتعليل[3] .

---

(١) تيسير التحرير جـ ٣ ص ٣١٢ ، والتلويح على التوضيح جـ ٢ ص ٦٩ فواتح الرحموت جـ ٢ - ص ٢٩٩ ، مرآة الأصول جـ ٢ - ص ٣١٨

(٢) التقرير والتحبير جـ ٣ ص ١٩٥ ، روضة الناظر جـ ٢ ص ٢٨١ ، المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٢١ ، شرح العضد عل مختصر إبن الحاجب جـ ٢ ص ٢٣٦ ، شرح طلعة الشمس جـ٢ - ص ١٣٥ ، هداية العقول جـ٢ ص ٥٦١ ، إرشاد الفحول ص ٢١٤

(٣) عبر البيضاوي عن هذا المسلك بالتقسيم الحاصر ، والسبر غير الحاصر وهو المنتشر، وعرف الحاصر بأنه الذي يكون دائراً بين النفي والإثبات، وغير الحاصر هو الذي لا يكون دائراً بينهما ، وقرر أن الحاصر يفيد القطع فيكون حجة في العقليات والشرعيات، ويكون ظنياً أيضاً كالسبر غير الحاصر فإنه لا يفيد إلا الظن ، ولهذا لا يكون حجة في العقليات اتفاقا ويكون حجة في الشرعيات.

مما تقدم يتبين أن طريق السبر مركب من أمرين :

أحدهما : إبقاء الوصف الذي يصلح للعلية ، وقد سبق بيان ما يصلح للعلية ، عند ذكر العلة وذكر شروطها .

وثانيهما : حذف ما لا يصلح للعلية ، وذكرت كتب الأصول أن له ثلاث طرق[1] .

الطريق الأول : الطرد وهو حذف الوصف الذي علم من الشارع إلغاؤه مطلقا سواء كان هذا الإلغاء في كل الأحكام ، أو كان في بعضها دون بعض ، فمن الأول الطول والقصر في الإنسان ، فإن هاتين الصفتين ونحوهما كالسواد والبياض فيه لم يعتبره الشارع في القصاص ، ولا الكفارة ، ولا الإرث ، ولا العتق ، ولا غيرها من الأحكام ، فيجب على طالب بيان العلة حذفه ، ولا يصح له التعليل بشيء منه .

وأما ما علم إلغاؤه في بعض الأحكام فكالذكورة والأنوثة فإن الشارع

ومثل للتقسيم الحاصر بقول الشافعي في ولاية الإجبار على النكاح : إما أن لا تعلل بعلة أصلا ، أو تعلل ، وإذا عللت إما أن تكون العلة البكارة أو الصغر أو غيرهما ، وما عدا القسم الثاني باطل .

أما عدم تعليلها أو تعليلها بغير البكارة أو الصغر فبطلانه بالإجماع .

وأما تعليلها بالصغر فلأنها لو عللت به لثبت الإجبار على الثيب الصغيرة ، لوجود الصغر فيها ، وهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم : « الثيب أحق بنفسها من وليها » فتح الباري جـ ١١ ص ٩٩ . فلم يبق إلا تعليلها بالبكارة .

ومثل للسبر غير الحاصر ويسمى بالتقسيم المنتشر بقول الشافعي : علة حرمة الربا فيما عدا النقدين من الربويات : إما الطعم أو الكيل أو القوت ، والثاني والثالث باطلان فتعين أن تكون العلة الطعم .

والدليل على بطلان الثاني والثالث أنه عليه الصلاة والسلام علق الحكم باسم الطعام في قوله : « الطعام بالطعام ربا » الموطأ جـ ٢ ص ٦٤٥ وهو مشتق من الطعم ، والحكم المعلق بالاسم المشتق معلل بما منه الإشتقاق ، وهذا دليل على أن غير الطعم ليس بعلة . أنظر الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٥٥ الأسنوي مع البدخشي جـ ٣ ص ٨٧ ، أنظر مذكرة في أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمود شوكت العدوي وآخرين ص ٢٤٧

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٢١ ، شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٣٧ ، فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٢٩٩ ، الإبهاج جـ ٣ ص ٥٤ ، الأحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٦٤ ، هداية العقول جـ ٢ ص ٥٦٦

لم يعتبر شيئا منهما في حكم العتق ، حيث أوجب عتق الرقبة بقوله سبحانه: ﴿فتحرير رقبة﴾ ولم يقيدها بالذكورة أو الأنوثة فكانت أي واحدة كافية في الخروج من العهدة ، وإن اعتبر الشارع الذكورة والأنوثة في القصاص والديات والمواريث وغير ذلك من الأحكام ، فحينئذ يجب إعتبارهما حيث اعتبرهما الشارع ، وإلغاؤهما حيث ألغاهما .

وقد جعل بعض الأصوليين هذا المعنى طريقا مستقلا في إفادة العلة وسموه : إلغاء الفارق[1] .

والحق أنه لا يفيد التعليل بنفسه ، لأنه لا يلزم من إلغاء بعض الأوصاف صلاحية الباقي للتعليل .

الطريق الثاني : حذف ما لا تظهر مناسبته للحكم فإن وجه المناسبة معتبر في طريق السبر ، ولا يلزم من المناسبة الظهور التام كما سبق في مسلك المناسبة لكن يكون الظهور بوجه ملاءمة بين الوصف والحكم ، ولو بأدنى موافقة فإذا لم يظهر فيه شيء من ذلك ، وجب على المجتهد حذفه ، وعدم التعليل به ،

ويكفي المجتهد أن يقول : بحثت فلم أجد له مناسبة للحكم ولا يلزمه إقامة دليل على ذلك لأن ، الفرض أن الباحث مجتهد عدل أهل للنظر والبحث والظاهر صدقه .

فإن ادعى المعترض أن الوصف المستبقى كالوصف الملغى في عدم المناسبة ترجح سبر المستدل لمناسبته للتعدية .

الطريق الثالث : الإلغاء وهو أن المجتهد يبين أن الوصف المستبقى ثبت به الحكم في صورة بدون الوصف المحذوف ، وذلك بأن يستدل المجتهد على إثبات الحكم لأجل وصف ، ويلقي ذكر ما عداه من الأوصاف مثاله : الصغر أو البكارة في الثيب الصغيرة فإن الصغر وصف معتبر عند الحنفية والبكارة وصف ملغى عندهم ، وعند الشافعية بالعكس وهذا مما يدل على أنه حصل بالظن ، وبأن لا مدخل للوصف المحذوف في العلية ، وأن الوصف المستبقى هو علة ثبوت الحكم في ولاية التزويج ،

---

(٢) شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٣٧

والخلاصة أن المجتهد يبحث في الأوصاف الموجودة في أصل القياس ، ويحذف ما لا يصلح علة ، ويستبقي ما يصلح علة حسب رجحان ظنه ما دام مراعيا شروط العلة السابق ذكرها .

الخلاف في إعتباره :

لما كان السبر قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ! فإن كان قطعيا بأن قضى العقل بأن الوصف المستبقى هو العلة دون ما عداه فهذا النوع من السبر لا خلاف فيه بين العلماء المثبتين للقياس :

وإن كان ظنيا فقد اختلف العلماء في اعتباره وعدم اعتباره على ثلاثة أقوال :

القول الأول : أنه حجة مطلقا ونسب للجمهور ،قالوا إنه يفيد الظن والعمل بالظن واجب شرعا .

القول الثاني : أنه ليس بحجة مطلقا ، ونسب إلى الحنفية قالوا إنه كما جاء إبطال بعض الأوصاف وبقاء بعض الأوصاف فإنه يجوز إبطال الباقي أيضاً .

القول الثالث : أنه يكون حجة إذا أجمع على تعليل ذلك الحكم في الأصل وعليه إمام الحرمين وبعض من أهل الأصول ، قالوا لأن بطلان الباقي من الأوصاف يؤدي إلى خطأ المجمعين وهذا لا يجوز ورد على هذا بأنه لا يلزم من إجماعهم على تعليل الحكم ، الأجماع على أنه معلل بشيء مما إستبقى .

المسلك السادس : الشبه[1] .

الشبه يسميه بعض الفقهاء الإستدلال بالشيء على مثله ، وهو عام وخاص، أما العام فهو ما يرتبط الحكم به على وجه يمكن القياس عليه،ويقال له

---

(١) حاشية البدخشي مع الأسنوي جـ ٣ص ٧٣ ، الإبهاج جـ ٣ ص ٤٦ ، مختصر إبن الحاجب جـ ٢ ص ٢٤٤ شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٤٦ ، إرشاد الفحول ص ٢١٤ ، تيسير التحرير جـ ٤ ص ٥٢ أصول الفقه للشيخ الخضري ص ٣٦١ ، الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٩٤ ، هداية العقول جـ ٢ ص ٥٨٢ أصول الفقه للشيخ الخضري ص ٣٦١ ، الأحكام للآمدي جـ ٣ ص٢٩٤ ، هداية العقول جـ ٢ ص٥٨٢ المعتمد لأبي الحسين البصري جـ ٢ ص٨٤٢ ، تنقيح الفصول ص ١٧١ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣١٠ « شفاء الغليل ص ٣٠٣ .

الوصف الشبهي ، وهذا متناول لجميع العلل التي يمكن معها القياس ، لأن كل قياس لا بد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل في علة جامعة .

وأما الخاص فيطلق بالمعنى المصدري ، أي كون الوصف شبهيا ، وهو ما يكون تعلق الحكم به أولى من تعليقه بنقيضه ، وهذا المعنى هو المراد هنا ، أي كونه مسلكا من مسالك العلة .

قال ابن الأنباري : لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منه ، وقد اختلفوا في تعريفه .

فقال الجويني لا يمكن تعريفه ، وقال غيره يمكن تحديده : فقيل : هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين ، كقول الشافعي في النية في الوضوء ، الوضوء ، والتيمم طهارتان فانى تفترقان كذا قال الخوارزمي في الكافي . قال في المحصول ذكروا في تعريفه وجهين :

الوجه الأول : ما قاله القاضي أبو بكر : وهو أن الوصف إما أن يكون مناسبا للحكم بذاته ، وإما أن لا يناسبه بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته ، وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته .

فالأول : هو الوصف المناسب،كالسكر للتحريم إذ السكر مناسب بالذات لتحريم المسكر،والثاني : الشبه كالطهارة لاشتراط النية ، فإن الطهارة من حيث هي طهارة لا يناسبها إشتراط النية، لكن يناسبها من حيث إنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية ؛ والثالث : الطرد كقول بعضهم:الخل مائع لا تبنى القنطرة على جنسه ، فلا تزال النجاسة به كالدهن ، فكأنه علل إزالة النجاسة بالماء بأنه تبنى القنطرة على جنسه ، فهذه العلة لا تناسب الحكم ولا تستلزم ما يناسبه ؛ فأنا نعلم أن الماء جعل مزيلا للنجاسة بخاصيته وعلل وأسباب يعلمها الله تعالى ، وإن لم نعلمها ، ويعلم من هذا التقسيم أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع دون الذات ، وإن شئت قلت المستلزم لما يناسبه ، هذا الذي نقلوه عن القاضي ، وجاء في مختصر التقريب والإرشاد من كلام القاضي أيضاً أن قياس الشبه إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه

الفرع فيها الأصل علة حكم الأصل .

الوجه الثاني :« انالوصف الذي لا يناسب الحكم » إما أن يكون عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم ، وإما أن لا يعرف إعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم ، فهذا : هو الطرد ، والأول هو الشبه لأنه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر في حق الحكم ؛ ومن حيث أنه علم تأثير جنسه القريب لذلك الحكم ، مع أن سائر الأوصاف ليس كذلك ، يكون ظن أسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره . أ هـ .

ويمثل لهذا بقول بعض الشافعية : بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم ، فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر لأن وجوبه في مقابلة الوطء ، إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم بتحريم الخلوة بالأجنبية .

واختار الكمال تعريفه بأنه وصف لا يناسب الحكم بذاته ، وإنما يناسبه لأنه أشبه الوصف المناسب بذاته ، وذلك كأن يقال في إزالة الخبث على إزالة الحدث في تعين الماء : طهارة تراد للصلاة ، فلا يجزىء فيها غير الماء كالوضوء فإنه طهارة تراد للصلاة لا يجزىء فيه غير الماء » فالشبه كون إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة لأن المناسبة بين الشبه وبين تعين الماء ليست بذاته بل يشبهه وهو الوضوء الذي هو لإزالة الحدث ، فإن الشارع قد اعتبر فيه خصوصية الماء في الصلاة ومس المصحف والطواف .

ونقل الأمدي عن أكثر المحققين أنه الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله ، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام ، وقال هو أقرب التعاريف إلى قواعد الأصول .

وذلك لأن الوصف المعلل به لا يخلو إما أن تظهر فيه المناسبة بينه وبين الحكم أو لا تظهر ، فإن ظهرت فيه المناسبة بترتيب الحكم على وفقه فهو المناسب وإن لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله ، فإما أن يؤلف من الشارع الإلتفات إليه في بعض الأحكام أولا ، فإن كان مما ألف من الشارع الإلتفات إليه في بعض الأحكام فهو الوصف الشبهي ، وإن كان مما لم

يؤلف من الشارع الإلتفات إليه في شيء من الأحكام فهو الطرد .

وجه تسميته بالشبه :

وإنما سمي شبها لأنه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة بجزم المجتهد بعدم مناسبته ، ومن حيث إعتبار الشارع له في بعض الصور يشبه المناسب ، فهو بين المناسب والطردي .

وفرق إمام الحرمين بين الشبه والطرد ، بأن الطرد نسبة ثبوت الحكم إليه ونفيه على السواء ، والشبه نسبة الثبوت إليه مترجحة على نسبة النفي فافترقا .

وقال ابن الحاجب ويتميز - أي الشبه عن الطردي - بأن وجوده كالعدم ، وعن المناسب الذاتي بأن مناسبته عقلية ، وإن لم يرد الشرع به كالإسكار في التحريم . مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء ، كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة ، واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة أ هـ .

قال السالمي : والشبه يأتي على وجهين .

الوجه الأول : المشابهة في الحكم نحو غرم العبد إن شبهناه بالقيميات المملوكة ، وجبت قيمته بالغة ما بلغت . وإن رددناه إلى الحر لشبهه به لم يتعد غرمه دية الحر.

فرجع الشافعي وبعض العلماء قياسه على القيميات المملوكة ، لأن شبهه بها أغلب أحواله ، لأنه يشبهها في كونه يباع ، ويوهب ، ويوقف ، ويؤجر ويعار ، ويوصي به ، ويرهن ، ويودع . ويضمن ، ولم يشبه الحر إلا في كونه مكلفا ، حاملا للأمانة ، مأموراً منهيا.

ورجع قوم شبهه بالحر ، فردوه إلى دية الحر إن زادت قيمته عن ذلك .

ومن ذلك النكاح الفاسد فإنه يشبه الزنى لكونه ممنوعا عن الإقدام عليه ، ويشبه النكاح الصحيح في ثبوت المهر والنسب.

ومن ذلك الخلاف في وجوب النية في الوضوء هل تجب لشبهه بالتيمم في كونه طهارة يراد بها الصلاة ، أم لا تجب لكونها طهارة بالماء كإزالة النجاسة .

الوجه الثاني : الشبه في الصورة كقياس الخيل على الحمير والبغال في عدم وجوب الزكاة .

وكقياس شعر المرأة بعد قصه بشعر رأس الرجل في إباحة النظر إليه ، فإن شعر المرأة لا يحل النظر إليه ، فإذا قطع فقد قيل بإباحة النظـر إليه ولا مستند للقائل بذلك إلا قياسه على شعر رأس الرجل والجامع بينهما المشابهة في الصورة .

والمشابهة في الأحكام ، أقوى من المشابهة في الصورة .

الخلاف في اعتباره طريقا مثبتا للعلية :

وقد اختلفوا في إفادة هذا الطريق للعلية وكانت لهم ثلاثة أقوال :

القول الأول : انه معتبر ويكون حجة وإليه ذهب جمهور الشافعية .

قالوا لأنه يفيد ظن كون الوصف علة للحكم ، وذلك بسبب إعتبـار الشارع له والالتفات إليه في بعض الأحكام بشرط عدم وجود ما يصلح للعلة سواه .

واختلف هؤلاء في مجاله الذي يكون حجة فيه :

فاعتبر الشافعي المشابهة في الحكم ، ولهذا الحق العبد المقتـول بسائـر المملـوكات في لزوم قيمتـه على القاتـل ، بجامـع أن كل واحـد منهما يبـاع ويشترى ، ومن أمثلته أن نقول في الترتيب في الوضوء عبادة يبطلها الحدث ، فكان الترتيب فيها مستحقا أصله الصـلاة ، فالمشابهـة في الحـكم الـذي هو البطلان بالحدث ، ولا تعلق له بالترتيب وإنما هو مجرد شبه .

ومنها الأخ لا يستحق النفقة على أخيه لأنه لا يحرم منكوحة أحدهما على الآخر ، فلا يستحق النفقة كقرابة بني العم .

واعتبر إبن علية المشابهة في الصورة دون الحكم ، ومقتضى ذلك قتل الحر بالعبد ، وهذا ما نقله إمام الحرمين في البرهان عن أبي حنيفة في التشهد الثاني بالأول في عدم الوجوب حيث قال تشهد فلا يجب كالتشهـد الأول ،

فكذلك قوله يقتل الحر بعبد الغير ، وعن أحمد أيضا في إلحاقه الجلوس الأول بالثاني في الوجوب حيث قال أحد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس الأخير .

وقال الإمام الرازي المعتبر حصول المشابهة فيما يظن أنه مستلزم لعلة الحكم أو علة للحكم فمتى كان كذلك صح القياس ، سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى[1] .

القول الثاني : عدم إعتباره و ارتضاه جمهور الحنفية وبعض الشافعية .

قالوا : إن الشبه ليس بمناسب ، وكل ما ليس بمناسب مردود بالإجماع ، فالشبه مردود بالإجماع . ومرادهم بالشبه ، الوصف الشبهي ، ومعنى كونه مردوداً أنه لا يصلح للتعليل به ، ومتى ثبت أنه لا يصلح التعليل به ، ثبت أن كونه شبيها ليس مسلكا من مسالك العلة ، وأن قياس الشبه المبني عليه ليس بحجة وجميع ما ذكر هو المطلوب .

القول الثالث :أنه لا يعتبر إلا إذا انضم إليه غيره من الطرق المثبتة للعلية غير المناسبة ، لأنه ليس مسلكا مستقلا عند هؤلاء .

قالوا : إن كون الوصف شبهيا يفيد ظنا ما بالعلية أي ظنا ضعيفا ، وقد ينازع في إفادته الظن ، فيحتاج إلى إثباته بأحد مسالك العلة غير المناسبة .

وفيه نظر : لأنه متى صح التعليل بالوصف الشبهي فكونه شبهيا وهو المسلك ، كاف في الدلالة على علته من غير حاجة إلى مسلك آخر ، فإن النزاع مفروض فيم إذا عدم الوصف المناسب وغير المناسب[2] .

ويبدو أن القول بإفادته العلية أولى بالإعتبار.

وقد سمى الشافعي رضي الله عنه هذا القياس قياس غلبة الأشباه ، وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصلين فإن كانت مشابهته لإحدى الصورتين أقوى من مشابهته للأخرى، أُلحق لا محالة بالأقوى ، فأما الذي يقع به الإشتباه ، فالمحكي عن الشافعي رضي الله عنه أنه كان يعتبر الشبه في الحكم

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٤٧

(٢) مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ـ ص ٢٤٤ ، تيسير التحرير جـ ٤ ص ٥٢

كمشابهة العبد المقتول للحر ولسائر المملوكات. وعن ابن علية أنه كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة إلى الجلسة الأولى في عدم الوجوب .

وذهب الأسنوي إلى ان قياس غلبة الأشباه ، نوع آخر مغاير لقياس الشبه ، وأن تلك الأوصاف لا بد أن تكون مناسبة . وهو مسلك الغزالي ، لكن ابن السبكي قرر أن قياس غلبة الأشباه أما أنه عين قياس الشبه وأما أنه نوع منه .

وقال الشيخ عيسى منون والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم ، أو مستلزم لما هو علة الحكم ، صح القياس ، سواء كان ذلك في الصورة أو في الأحكام .

وقال الآمدي فمنهم من فسره أي الشبه بما تردد فيه الفرع بين أصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل من الأصلين ، إلا أنه يشبه أحدهما في أوصاف أكثر من الأوصاف التي بها مشابهته للأصل الآخر ، فإلحاقه بما هو أكثر مشابهة هو الشبه وذلك كالعبد المقتول خطأ إذا زادت قيمته على دية الحر فإنه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان (أحدهما): النفسية وهو مشابهته للحر فيها ومقتضى ذلك أن لا يزاد فيها على الدية (والثاني): المالية وهو مشابهته للفرس فيها ومقتضى ذلك الزيادة ، إلا أن مشابهته للحر في كونه آدميا مثابا معاقبا ، ومشابهته للفرس في كونه مملوكا مقوما في الأسواق ، فكان إلحاقه بالحر أولى ، لكثرة مشابهته له ، وليس هذا من الشبه في شيء فإن كل واحد من المناطين مناسب ، ظهر كونه مناطا للحكم ، فإتباعه من قبيل العلة ، لا من قبيل قياس الشبه . هذا ما أردنا نقله من كلام أئمة الأصول فيما يختص بقياس غلبة الأشباه .

وما قيل من أن قياس غلبة الأشباه ، نوع آخر غير قياس الشبه ليس على إطلاقه ، كما أن قول ابن السبكي أن قياس غلبة الأشباه أما عين قياس الشبه أو نوع منه ليس على إطلاقه ، وقال الإمام الشوكاني أن الإمام الشافعي رضي اللّه عنه يسمى قياس الشبه قياس غلبة الأشباه ولعل هذا مجرد إصطلاح لأن ابن السبكي ذكر أن بعضهم يحتج بقياس الشبه بشرط أن يجتذب الفرع أصلان .

المسلك السابع الدوران :

يعبر الأقدمون عن الدوران بالجريان وسماه ابن الحاجب وغيره : الطرد والعكس[1] .

والدوران في اللغة : مصدر دار ، يقال : دار حول البيت ويدور دورا ودورانا إذا طاف ، كما يقال : دار السائح حول الأرض دورانا .

وفي الاصطلاح عرفه الإمام الرازي بأنه : عبارة عن الثبوت عند الثبوت ، والانتفاء عند الانتفاء .

وعرفه القاضي البيضاوي : بأن يحدث الحكم بحدوث الوصف ، وينعدم بإنعدامه[2] .

فقد زاد البيضاوي كلمة الحكم على تعريف الإمام الرازي ، فكان تعريفه أوضح وأبين من تعريف الرازي لأن القصد من التعريف البيان .

لكن إذا علمنا أن كلمة الحكم لازمة للتعريف ومستفادة من المقام لأدركنا أن الإمام الرازي أوجز لكنه لم يتجنب الصواب .

ومن هذين التعريفين يتبين أن الدوران مركب من الطرد والعكس .

ومعنى الطرد : وجود الوصف عند وجود الحكم

ومعنى العكس : زوال الوصف عند زوال الحكم

والدوران يأتي على صورتين :

الأولى : أنه يكون في محل واحد ، كالسكر مع عصير العنب قبل أن يشتد ويصير مسكرا يكون حلالا لا حرمة فيه ، وعند حدوث الإسكار يكون محرما فإذا زال الإسكار منه بصيرورته خلا كان مباحا . كما ذهب إليه البعض .

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٢٩٩ ، حاشية البدخشي على شرح الأسنوي جـ ٣ ص ٧٨ ، شرح العضد على مختصر بن الحاجب جـ ٢ ص ٢٤٥ . إرشاد الفحول ص ٢١٥ . أصول الفقه للشيخ الخضري ص ٣٦٠ ، شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٤٧ ، هداية العقول جـ ٢ ص ٥٨٤ .

(٢) حاشية البدخشي على شرح الأسنوي جـ ٣ ص ٧٨

وكذلك نقيع الشعير فإنه قبل تخمره وعدم اسكاره يكون مباحا لا شبهة فيه ، وبعد تخمره وسكره يكون محرما بقياسه على الخمر مع الإسكار في كل منهما فالمحل واحد وهو العصير أو النقيع .

فوجود السكر مع وجود التحريم يسمى طردا ، وعدمه مع عدمه يسمى عكسا ، ومجموع الأمرين يسمى دورانا . ويسمى الوصف الذي يدور . مدارا ويسمى الحكم دائرا .

الصورة الثانية : أن يكون في محلين : كالطعم مع تحريم الربا فإنه لما وجد الطعم في البر،أو الشعير كان ربوياً ، ولما لم يوجد في الملابس مثلا لم يكن ربويا .

آراء العلماء في إفادة الدوران العلية .

إختلف العلماء في إفادة الدوران العلية بنفسه أم لا ؟ وكانت لهم ثلاثة أقوال :

القول الأول : انه يفيد العلية بنفسه ظنا ، وهو قول جمهور الشافعية .

القول الثاني : انه يفيد العلية قطعيا وهو قول بعض المعتزلة ، قال المحلي وهذا القول مشروط بمناسبة المدائر للدار .

القول الثالث : انه لا يفيد العلية لا قطعا ولا ظنا ، وهو قول جمهور الحنفية ، وبعض الشافعية كالغزالي ، والآمدي ، وابن الحاجب من المالكية .

وجهة المجوز قالوا ثبت : بالإستقراء التام أن الأحكام معللة بمصالح العباد تفضلا منه سبحانه وتعالى ، وحينئذ فلا بد لكل حكم من علة ، فإذا بحث المجتهد عن علة للحكم بأحد المسالك السابقة ولم يعثر ، لكنه رأى وصفا يدور مع الحكم وجودا وعدما غلب على ظنه أنه هو علة الحكم لعدم وجود غيره ، فكان المفروض العمل بما ظنه وهو الدوران ، فيكون هو العلة وهذا هو المطلوب .

واستدل القائل بأنه يفيد القطع بأنه إذا دعى إنسان باسم فغضب ، ثم

ترك فلم يغضب ، وتكرر ذلك على أنه سبب الغضب حتى أن الأطفال يعلمون ذلك ، فهذه العادة المستمرة تقضي بإفادة الدوران العلم بعلية الوصف المدار لما يدور معه قطعا ، فإنه لا موجب فيها لحصول العلم المذكور سوى الدوران .

وأجيب بأن هذا الدليل في غير محل النزاع ؛ لأنه يفيد حصول العلم عند الدوران وتكرره ، ومحل النزاع حصول العلم بمجرد الدوران .

واستدل المانع من إفادته العلية مطلقا كما يلي :

أولا : أنه يجوز أن يكون الوصف وصفا ملازما للعلة ، وليس هو العلة ، وذلك كالرائحة الفائحة حالة السكر ، ولا سبيل إلى دفع ذلك إلا بالبحث عن وصف آخر بطريق السبر أو بأن الأصل عدمه .

ويلزم من ذلك أن الدوران يرجع إلى السبر والتقسيم وهذا كاف في إثبات العلية .

ثانيا : أن الدوران قد وجد فيما لا دلالة له على العلية كما في المتضايفين ، كالبنوة والأبوة ، والفوقية والتحتية فإنه كلما وجد أحدهما تحقق الآخر ،وكلما إنتفى أحدهما إنتفى الآخر ، ولا علية ولا معلولية بينهما .

وأجيب بأن إنتفاء العلية فيما ذكر لمانع من العلية وهو التضايف في المتضايفين ، لأن العلة لا بد أن تتقدم في التعقل عن المعلول ، والمتضايفان يتعقلان في وقت واحد .

والإجماع في الرائحة حالةالسكر ، حيث قام الإجماع على أن الرائحة في المسكر ، ليست هي العلة ، فهو دليل في غير محل النزاع ، لأن النزاع فيما لا معارض له ، وههنا وجد المعارض وهو الإجماع وكذا التضايف[1] .

المسلك الثامن : الطرد[2] :

الطرد في اللغة التلازم ، قال في المحصول : والمراد منه الوصف الذي لم يكن مناسبا ، ولا مستلزما للمناسب ، إذا كان الحكم حاصلا مع الوصف

(١) الإحكام للآمدي جـ ٣ ص ٣٠٠، طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٤٩
(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٠ وما بعدها، شرح طلعة الشمس ص ١٥٠ وما بعدها.

في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ؛ وهذا هو المراد من الطرد . وهو قول كثير من الفقهاء .

واحتجوا على هذا التفسير بوجهين :

أحدهما : أن إستقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب يلحق بالغالب ، فإذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع ، مقارنا للحكم ، ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع ، وجب أن يستدل على ثبوت الحكم ، إلحاقا لتلك الصورة بسائر الصور .

وثانيهما : إذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الأمير ، غلب على ظننا ، كون القاضي في دار الأمير ، وما ذاك لأن مقارنتهما في سائر الصور ، أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة .

وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والدوران شيئا واحدا ، وليس كذلك ، فإن الفرق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم ، والدوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدما .

يتضح ذلك في تعريف السالمي للطرد حيث قال : الطرد عبارة عن وجود الوصف حيث وجد الحكم ، ولو لم ينعدم عند إنعدامه ، وبهذا المعنى فارق الدوران ، فإن الدوران وجود الوصف عند وجود الحكم ؛ وعدمه عند عدمه .

دلالته على العلية :

اختلف العلماء في إفادة هذا الطريق العلية :

فقبله بعض من قبل الدوران وإحتجوا له بأمرين :

أحدهما : أن العلة العقلية متى لم يدفعها دافع وجب الحكم بكونها علة ، فكذلك الشرعية .

وأجيب : بأنه إذا لم يدفع العلة العقلية دافع بعد ثبوت كونها علة بطريق ، لزم عليتها وأما إذا لم يكن قد ثبتت عليتها بوجه آخر لم يجب الحكم بعليتها ، وكذلك القول في الشرعية .

وثانيهما : أنه إذا كان قصورها دليل فسادها ، كان تعليلها دليل صحتها .

وأجيب بأنه ليس القصور دليل الفساد ، ولو سلمنا أنه دليل الفساد فلا يلزم أن إنتفاؤه دليل الصحة ، لأن الشيء إذا دل على حكم لا يلزم أن يدل نقيضه على نقيض ذلك .

وذهب الأكثر إلى رده ونسب الشوكاني إلى جمهور الفقهاء والمتكلمين كما نقله القاضي عنهم قال القاضي حسين لا يجوز أن يدان اللّه به .

وقال قوم : إنه مقبول جدلا ، ولا يسوغ التعويل عليه عملا ، ولا الفتوى به .

خاتمة في مسالك العلة

من العلماء من اعتبر تنقيح المناط مسلكا من مسالك العلة، كصنيع البيضاوي وبعض أتباعه ؛ وذكره الشوكاني هكذا في كتابه إرشاد الفحول ، ومنهم من لم يعتبره إكتفاء بمسلك السبر والتقسيم ، ومنهم من لم يعتبره من المسالك أصلا[1] ، وسيتضح كل هذا وغيره من خلال هذا البحث إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره .

أولا : تنقيح المناط :

التنقيح في اللغة : التخليص والتهذيب ، يقال نفحت العظم إذا استخرجت ما فيه ، كما يقال : كلام منقح أي لا حشو فيه .

والمناط إسم مكان النوط ، يقال : ناط الشيء ينوطه نوطا وأناطه علقه ، والمراد به العلة[2] .

وحكى الشوكاني عن ابن دقيق العيد قوله : وتعبيرهم عن العلة بالمناط ، من باب المجاز اللغوي ، لأن الحكم لما علق بها ، كان كالشيء

---

(١) الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ، ص ٥٦ ، شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ، ص ٢٣٩ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢١ ، تيسير التحرير جـ ٤ ص ٤٢ ، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٤٢ ، شرح الكوكب المنير ص ٣٢٣

(٢) القاموس المحيط حـ ٢ ص ٢٨٩

المحسوس الذي تعلق بغيره ، فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس ، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء ، بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره[1] أي صار حقيقة عرفية وعند الجمهور يعرف بتنقيح المناط ، ويسمى عند الحنفية بالإستدلال .

وأما في الإصطلاح : فقد اختلف في تعريفه :

فعرفه البيضاوي بأنه : بيان المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع ليتعين المشترك بينهما للعلية . فهذا التعريف يجعل تنقيح المناط كإلغاء الفارق بين الأصل والفرع سواء بسواء .

فيقال مثلا لا فارق بين الأصل والفرع إلا كذا ، ويكون ذلك بحذف ما لا دخل له في الحكم ، فيتعين الباقي للعلية لأنه الأمر المشترك ، وحينئذ يلزم إشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب والمقتضي له ، مثاله : قصة الأعرابي الذي قال للنبي صلى اللّه عليه وسلم : « واقعت أهلي في نهار رمضان ، فأوجب النبي صلى اللّه عليه وسلم التكفير عليه بقوله : « أعتق رقبة » فهذا يدل بالإيماء على أن العلة في إيجاب التكفير هي ما وقع من الأعرابي ، وهو مشتمل على جملة أوصاف : كون ما حصل وقاعا ، وكونه من الأعرابي ، وكونه واقع زوجته ، وكون الوقاع في رمضان هذه السنة فقط ، فتنقيح المناط ، يستعمل في هذه الحالة ، فيبحث المجتهد ليظهر أن كون المواقع أعرابيا لا مدخل له في العلية فيحذفه ،وكذلك كونه واقع زوجته فهذا أيضا لا مدخل له في العلية ، ومثلهما كونه واقعها في رمضان المعين .

فلم يبق إلا الوقاع عمدا في نهار رمضان ، ويتعين أنه العلة كما هو مذهب الشافعية والحنابلة . حيث قالوا إن الكفارة وجبت بالوقاع في رمضان لخصوصية فيه ، فلا تجب بغيره كالأكل عمدا .

وذهب الحنفية والمالكية إلى أن علة إيجاب الكفارة إنتهاك حرمة شهر رمضان ، وكما يتحقق ذلك به ، يتحقق بالأكل عمدا مثلا ، فتجب الكفارة بكل ما يفسد الصوم عمدا جماعا أو غيره .

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢١ .

وهكذا يتبين من تعريف البيضاوي التسوية بين تنقيح المناط وإلغاء الفارق .

ولما كان إلغاء الفارق قد يحصل من غير معرفة عين العلة المشتركة فإنه يبتعد عن تنقيح المناط ، فإنه يكون حيث دل النص على مناط الحكم ، ولكنه غير خالص من اقتران ما لا دخل له في العلية به ، ولهذا خالف إبن السبكي في جمع الجوامع حيث جعل تنقيح المناط مغايرا لإلغاء الفارق فقد عرفه بأنه : بذل الجهد في تعيين العلة بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها ، إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع وذلك بحذف ما لا دخل له في العلية .

وقد زعم الإمام الرازي أنه يرجع إلى السبر والتقسيم حيث قال : إنه طريق جيد ولكنه في الحقيقة يرجع إلى السبر والتقسيم .

والحق أن تنقيح المناط يختلف عن السبر والتقسيم بما يلي :

١ ـ ان تنقيح المناط فيه اجتهاد في حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل ، وإجتهاد في تعيين الباقي للعلية قال المحلي في جمع الجوامع بعد ذكر تعريف إبن السبكي : وحاصله الإجتهاد في الحذف والتعيين .

أما السبر فهو إجتهاد في الحذف فقط ويتعين الباقي للعلية من غير بحث .

٢ ـ إن تنقيح المناط يكون حيث يكون النص دل على العلية ظاهرا لكنه غير خالص من اقتران ما لا دخل له في العلية به بخلاف السبر والتقسيم فإنه يكون حيث ينعدم النص على العلية ويراد التوصل به إلى معرفة العلة لا إلى تهذيبها.

٣ ـ إن السبر والتقسيم لتعيين العلة إستقلالا أو إعتباراً، وتنقيح المناط لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة.

وقد قسم الغزالي تنقيح المناط إلى أربعة أقسام.

(أ) ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر ،ق فيلزم استقلال المستبقي وعدم جزئية الملغى.

(ب) أن يكون مما علم إلغاؤه مطلقا في أحكام الشارع ، كالإختلاف بالطول والقصر ، والسواد والبياض ، فلا يعلل بها حكم أصلا .

(جـ) أَن يكون مما علم إلغاؤه في هذا الحكم المبحوث عنه ، كالذكورة والأنوثة ، في أحكام العتق .

(د) أن لا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها .

وجاء في المنهاج للبيضاوي وإرشاد الفحول للشوكاني ، أن الإمام الرازي قال في المحصول : إن هذا : أعني المسمى بتنقيح المناط : طريق جيد ، إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت .

وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا إلا القسم الرابع منه .

وقال الصفي الهندي : الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس ، ولما قال الغزالي : لا نعرف خلافا في جواز تنقيح المناط . رد عليه العبدري : بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه لرجوعه للقياس .

هذا ولما قسموا القياس كما سيأتي إلى قياس دلالة وقياس في معنى الأصل ، قالوا : إن هذا هو القياس بنفي الفارق .

ثانيا . الفرق بين : تنقيح المناط ، وتحقيق المناط ، وتخريج المناط .

لما كانت هذه الأمور تتعلق بالعلة ناسب أن نذكر الفرق بينها ، أما تنقيح المناط فسبق بيانه والكلام عليه .

وأما تحقيق المناط فهو البحث لإثبات العلة التي رتب عليها حكم ثبت بالنص في واقعة لم ينص على حكمها سواء كانت ثابتة في الأصل بالنص أو بغيره .

فعمل المجتهد حينئذ إقامة الدليل على أن العلة المتفق على وجودها في الأصل موجودة في الفرع ، فمثلا علة الربا في البر عند الحنفية القدر والجنس ، فإذا أريد معرفة حكم الذرة مثلا فإذا أثبت المجتهد فيهما أو في واحد منهما القدر والجنس ، تعدى الحكم إليه ، وإثبات العلة فيهما أو في

أحدهما هو المسمى تحقيق المناط .

وأما تخريج المناط فهو الإجتهاد في استخراج علة الحكم الذي ورد به النص ، ولم تثبت علته بنص أو إجماع ، ويكون ذلك بسلوك أي مسلك من مسالك العلة غير النص والاجماع ، فاستخراج العلة بطريق المناسبة تخريج للمناط ، واستخراجها بالسبر والتقسيم تخريج للمناط .

وقد اعتبر العلماء تحقيق المناط مسلكا جيداً من مسالك العلة ، ويليه تنقيح المناط . أما تخريج المناط فاعتبره القليل النادر مسلكا من مسالكها وهو قول يحتاج إلى الدليل[1] .

(١) الموافقات للشاطبي جـ ٤ ص ٨٩ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢١ شرح الكوكب المنير ص ٣٢٣ ، روضة الناظر جـ ٢ ص ٢٣٢ ، التقرير والتحبير جـ ٣ ص ، الإبهاج شرح المنهاج جـ ٣ ص ٥٦ . المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ١٤٢ ، شفاء الغليل ص ٤٦١ .

أقسام القياس

للقياس تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة .

التقسيم الأول :

ينقسم القياس باعتبار مدركه - بفتح الميم - إلى عقلي وشرعي ، فالعقلي : ما لم يكن للشرع مدخل في إثبات شيء من أركانه ، كقولك العالم حادث ، لأنه مؤلف من الحادث كالبيت سواء بسواء ، وهذا يسمى عند المنطقيين تمثيلا ، ويعرفونه بأنه : تشبيه جزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه ، الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذكر المعنى .

والمتكلمون يسمونه إستدلالا بالشاهد على الغائب ، قالت البهاشمة : ولا دليل على إثبات الصانع وصفاته إلا هو . وخالفهم البغدادية في ذلك بناء على أن من علم حدوث العالم علم حاجته إلى محدث ضرورة ، فلا حاجة إلى الإستدلال بالقياس على أفعالنا لإثبات الصانع وادعى القاضي عبد الجبار إجماع العقلاء عليه ، ولعل هذا القول الأخير هو الأجدر بالإعتبار .

والشرعي : هو ما كان للشرع مدخل في إثبات شيء منها وهو المراد هنا[1] .

ومما ينبغي أن يعلم أن هذا التقسيم يجري على رأي من يقول بإجراء القياس في الأمور العقلية ، أما من لا يقول بذلك فإن هذا التقسيم لا مكان له عنده .

التقسيم الثاني :

ينقسم القياس باعتبار قوته إلى جلي وخفي :

(١) هداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٤٨٣

فالجلي عند الحنفية ما يتبادر إلى الأفهام وجهه[1] ، كقياس غير الخمر من بقية المسكرات على الخمر في التحريم .

وعند الجمهور ما علم فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع قطعاً[2] وذلك كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق ، كالتقويم على معتق الشخص ، فقد روى إبن عمر رضى اللّه عنهما أن النبي صلى اللّه عليه وسلم قال : « من أعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد ، قوم العبد عليه قيمة عدل ، فأعطى شركاؤه حصصهم ، وعتق عليه العبد . وإلا فقد عتق عليه ما عتق »[3] .

فالحديث نص في سريان العتق في باقي العبد ، فيقاس عليه الأمة ، لأنه لا فارق بينهما إلا الذكورة والأنوثة ، وهذه أوصاف لم يعتبرها الشارع في هذا المقام .

والجلي بهذا الإعتبار يشمل قياس الأولى والمساوي ، أما قياس الأولى فكقياس الضرب على التأفيف بالنسبة للوالدين ، وأما المساوي فكقياس الأمة على العبد السابق الذكر . ويطلق الجميع على هذا القسم لفظ القياس .

وأما الخفي : فعند الحنفية : ما كان أقل تبادرا إلى الأفهام عن سابقه ، ويطلقون عليه إسم الإستحسان وسيأتي تفصيل القول فيه[4] .

وعند الجمهور الخفي : هو ما يكون نفي الفارق فيه بين الأصل والفرع غير مقطوع به بأن كان مظنونا ، وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان لإثبات وجوب القصاص في القتل بالمثقل ، فإن الفارق بينهما غير مقطوع بتأثيره وعدم تأثيره فكان مظنونا لذلك ذهب بعض العلماء كأبي حنيفة لعدم جوب القصاص فيه .
وهذا القسم من القياس يشمل قياس الأدنى وسيأتي ، وقد قرر

(١) تيسير التحرير جـ ٤ ص ٧٨ .
(٢) العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٣٤٧ ، شرح الكوكب المنير ص ٣٢٥ ، شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٣٩ .
(٣) الحديث رواه الجماعة أنظر نيل الأوطار جـ ٦ ص ٨٥
(٤) في الجزء الثاني من هذا المؤلف ص ٧ .

الشيرازي أن تقسيم القياس إلى جلي وخفي إنما يتأتـى في قياس العلـة دون سواه(١) .

التقسيم الثالث :

ينقسم القياس باعتبار جامعه وهو العلة إلى ثلاثة أقسام :

(أ) قياس العلة وهو ما صرح فيه بالعلة ، سواء ثبتت العلة بنص أو بغيره ، كما يقال : النبيذ مسكر كالخمر ، وكقياس الذرة على البر في تحريم الربا بجامع إتحاد القدر والجنس كما يقـول الحنفية ، أو الطعـم والجنس كما يقول الشافعية ، أو الطعم والإدخار كما يقول المالكية .

(ب) قياس الدلالة ، وهو ما لم تذكر فيه العلة ، وإنما جمع فيه بين الأصل والفرع بلازم العلة أو أثر العلة أو حكم العلة كذا حكاه إبن السبكي مرتبة في القوة حسب ذكرها(٢) .

مثال الأول : أن يقال:النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهي لازمة للإسكار .

ومثال الثاني : وهو الجمع بينهما بأثر العلة أن يقال :القتل بمثقل يوجب القصاص ، كالقتل بمحدد ، بجامع الإثم ، وهو أثر العلة التي هي القتل العمد العدوان(٣) .

ومثال الثالث : وهو ماجمع فيه بحكمالعلة وذلك كقياس قطع الجماعة بواحد قياسا على قتلهم به بجامع الإشتراك في وجوب الدية عليهم ، فإن وجوب الدية حكم من أحكام جناية العمد العدوان ، فوجوده دليل على وجودها فسمي لذلك قياس الدلالة .

ويكون تكييف القياس هكذا : قطع الأيدي بيد واحدة جناية من جماعة توجب على كل واحد دية كاملة ، فلزم أن توجـب القصاص عليهم كما

---

(١) اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص ٥٥
(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٤١
(٣) شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣٤١ ، المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٨١ ، حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٤٣ ، التقرير والتحبير جـ ٣ ص ٢٣١ .

أوجبته في القتل ، وها هنا أصل وهو القتل ، وفرع وهو قطع اليد ، وعلة وهي وجوب ديتها على كل واحد ، وحكم وهو وجوب القصاص عليهم جميعاً . فإذا كان الفرع وهي قطع اليد ، قد شارك الأصل وهو القتل في العلة ،وهو لزوم الدية ، على كل واحد ، وجب أن يشاركه في الحكم وهو القصاص .

وأضاف ابن القيم إلى تلك الثلاثة دليل العلة حيث قال : وأما قياس الدلالة فهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها ، وضرب لذلك أمثلة من القرآن الكريم فقال ومنه قوله تعالى :

﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء إهتزت وربت . إن الذي أحياها لمحيي الموتى ، إنه على كل شيء قدير ﴾[1] فدل سبحانه وتعالى عباده بما أراهم من إحياء الذي تحققوه وشاهدوه ، على الإحياء الذي استبعدوه ، وذلك قياس إحياء على إحياء وإعتبار الشيء بنظيره ، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته ، وإحياء الأرض دليل العلة .

ومنه قوله تعالى : ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدى ؟ ألم يك نطفة من مني يمنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى ، فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ، أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ﴾ ؟[2] .

فبين سبحانه كيفية الخلق واختلاف أحوال الماء في الرحم إلى أن صار منه الزوجان الذكر والأنثى ، وذلك أمارة وجود صانع قادر على ما يشاء ، ونبه سبحانه عباده ـ بما أحدثه في النطفة المهينة الحقيرة من الأطوار ، وسوقها في مراتب الكمال من مرتبة إلى مرتبة أعلى منها ، حتى صارت بشراً سوياً في أحسن خلق وتقويم ، على أنه لا يحسن به أن يترك هذا البشر سدى مهملا معطلا لا يأمره ولا ينهاه ولا يقيمه في عبوديته ، وقد ساقه في مراتب الكمال ، من حين أن كان نطفة إلى أن صار بشراً سوياً ، فكذلك يسوقه في مراتب كماله

---

(١) سورة فصلت آية ٣٩ .

(٢) سورة القيامة الآيات ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

طبقاً بعد طبق وحالا بعد حال إلى أن يصير جاره في داره يتمتع بأنواع النعيم ، وينظر إلى وجهه ويسمع كلامه .

ومنه قوله سبحانه : ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته . حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه إلى بلد ميت ، فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات ، كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون ، والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه ، والذي خبث لا يخرج إلا نكدا ، كذلك نصرف الآيات لقوم يشكرون﴾[1] .

فأخبر سبحانه أنهما إحياءان ، وأن أحدهما معتبر بالآخر مقيس عليه ، ثم ذكر قياساً آخر : أن من الأرض ما يكون أرضاً طيبة فإذا أنزلنا عليها الماء أخرجت نباتها بإذن ربها ، ومنها ما تكون أرضاً خبيثة لا تخرج نباتها إلا نكدا ، أي قليلا غير منتفع به ، فهذه إذا أنزل عليها الماء لم تخرج ما أخرجت الأرض الطيبة ، فشبه سبحانه الوحي الذي أنزله من السماء على القلوب بالماء الذي أنزله على الأرض بحصول الحياة بهذا وهذا ، وشبه القلوب بالأرض إذ هي محل الأعمال ، كما أن الأرض محل النبات ، وأن القلب الذي لا ينتفع بالوحي ولا يزكو عليه ولا يؤمن به ، كالأرض التي لا تنتفع بالمطر ولا تخرج نباتها به إلا قليلا لا ينفع ، وأن القلب الذي آمن بالوحي وزكاه عليه وعمل بما فيه كالأرض التي أخرجت نباتها بالمطر ، فالمؤمن إذا سمع القرآن وعقله وتدبره بأن أثره عليه ، فشبه بالبلد الطيب الذي يمرع ويخصب ويحسن أثر المطر عليه فينبت من كل زوج كريم ، والمعرض عن الوحي عكسه ، والله الموفق .

ومنه قوله تعالى : ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ، لنبين لكم ، ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم

(١) سورة الأعراف آية ٥٧ ، ٥٨ .

من بعد علم شيئاً ﴾[1] ، يقول سبحانه : إن كنتم في ريب من البعث فلستم ترتابون في أنكم مخلوقون ، ولستم ترتابون في مبدأ خلقكم من حال إلى حال إلى حين الموت ، والبعث الذي وعدتم به نظير النشأة الأولى فهما نظيران في الإمكان والوقوع ، فإعادتكم بعد الموت خلقاً جديدا كالنشأة الأولى التي لا ترتابون فيها ، فكيف تنكرون إحدى النشأتين مع مشاهدتكم لنظيرها ؟

وقد أعاد سبحانه هذا المعنى وأبداه في كتابه وبأوجز العبارات ، وأدلها وأوضحها ، وأقطعها للعذر ، وألزمها للحجة ، كقوله تعالى : ﴿ أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟ نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين ، على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون ﴾[2] ، فدلهم بالنشأة الأولى على الثانية ، وأنهم لو تذكروا لعلموا أن لا فرق بينهما في تعلق القدرة بكل واحدة منهما ، وقد جمع سبحانه بين النشأتين في قوله : ﴿ وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى ، من نطفة إذا تمنى ، وأن عليه النشأة الأخرى ﴾ وفي قوله: ﴿ألم يك نطفة من مني يمنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى ﴾ إلى قوله : ﴿ أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ﴾ وفي قوله : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه . قال : من يحيى العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ، الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون ، أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ، وهو الخلاق العليم ، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ﴾ فتضمنت هذه الآيات عشرة أدلة :

أحدها قوله : « أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة» ، فذكره مبدأ خلقه ليدله به على النشأة الثانية ، ثم أخبر أن هذا الجاحد لو ذكر خلقه لما ضرب المثل ، بل لما نسي خلقه ضرب المثل ، فتحت قوله : «ونسي خلقه » ألطف جواب وأبين دليل ، وهذا كما تقول لمن جحدك أن تكون قد أعطيته

---

(١) سورة الحج آية ٥ .

(٢) سورة الواقعة الآيات ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢.

شيئا : فلان جحدني الإحسان إليه ، ونسي الثياب التي عليه ، والمال الذي معه ، والدار التي هو فيها ، حيث لا يمكنه جحد أن يكون ذلك منك ، ثم أجيب عن سؤ اله بما يتضمن أبلغ الدليل على ثبوت ما جحده فقال : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » ، فهذا جواب واستدلال قاطع ، ثم أكد هذا المعنى بالإخبار بعموم علمه لجميع الخلق ، فإن تعذر الإعادة عليه إنما يكون لقصور علمه أو قصور في قدرته ، ولا قصور في علم من هو بكل خلق عليم ، ولا قدرة فوق قدرة من خلق السموات والأرض وإذا أراد شيئا قال له كن فيكون ، وبيده ملكوت كل شيء ، فكيف تعجز قدرته وعلمه عن إحيائكم بعد مماتكم ولم تعجز عن النشأة الأولى ولا عن خلق السموات والأرض ؟!

ثم أرشد عباده إلى دليل واضح جلي متضمن للجواب عن شبه المنكرين بألطف الوجوه وأبينها وأقربها إلى العقل ، فقال : ﴿ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون ﴾[1] ، فإذن هذا الدليل على تمام قدرته وإخراج الأموات من قبورهم ، كما أخرج النار من الشجرة الخضراء وفي ذلك جواب عن شبهة من قال من منكري المعاد : الموت بارد يابس والحياة طبعها الرطوبة والحرارة ، فإذا حل الموت بالجسم لم يمكن أن تحل فيه الحياة بعد ذلك لتضاد ما بينهما ، وهذه شبهة تليق بعقول المكذبين الذين لا سمع لهم ولا عقل ، فإن الحياة لا تجامع الموت في المحل الواحد ليلزم ما قالوا ، بل إذا أوجد اللّه فيه الحياة وطبعها إرتفع الموت وطبعه ، وهذا الشجر الأخضر طبعه الرطوبة والبرودة تخرج منه النار الحارة اليابسة .

ثم ذكر ما هو أوضح للعقول من كل دليل ، وهو خلق السموات والأرض مع عظمهما وسعتهما وأنه لا نسبة للخلق الضعيف إليهما ، ومن لم تعجز قدرته وعلمه عن هذا الخلق العظيم الذي هو أكبر من خلق الناس كيف تعجز عن إحيائهم بعد موتهم ؟ ثم قرر هذا المعنى بذكر وصفين من أوصافه مستلزمين لما أخبر به فقال : ﴿ بلى ،وهو الخلاق العليم ﴾ ، فكونه خلاقاً عليما

---

(١)سورة يس آية ٨٠ .

يقتضي أن يخلق ما يشاء ، ولا يعجزه ما أراده من الخلق ، ثم قرر هذا المعنى بأن عموم إرادته وكمالها لا يقصر عنه ولا عن شيء أبداً ، فقال : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » ، فلا يمكنه الإستعصاء عليه ، ولا يتعذر عليه ، بل يأتي طائعاً منقاداً لمشيئته وإرادته ، ثم زاده تأكيداً وإيضاحاً بقوله : « فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء » فنزه نفسه عما نطق به أعداؤه المنكرون للمعاد معظما لها بأن ملك كل شيء بيده يتصرف فيه تصرف المالك الحق في مملوكه الذي لا يمكنه الإمتناع عن أي تصرف شاءه فيه ، ثم ختم السورة بقوله : « وإليه ترجعون » ، كما أنهم ابتدأوا منه هو فكذلك مرجعهم إليه ، فمنه المبدأ وإليه المعاد ، وهو الأول والآخر ، وأن إلى ربك المنتهى .

ومنه قوله تعالى : ﴿ ويقول الإنسان : أإذا ما مت لسوف أخرج حيا ؟ أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً ﴾؟[1] ، فتأمل تضمن هذه الكلمات ، على اختصارها وإيجازها وبلاغتها ، للأصل والفرع والعلة والحكم ،

ومنه قوله تعالى : ﴿وقالوا أإذا كنا عظاماً ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقا جديداً ؟﴾[2] فرد عليهم سبحانه رداً يتضمن الدليل القاطع على قدرته على إعادتهم خلقاً جديداً فقال : ﴿ قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا ؟ قل الذي فطركم أول مرة ﴾[3] فلما استبعدوا أن يعيدهم الله خلقاً جديداً بعد أن صاروا عظاماً ورفاتاً قيل لهم : كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم ، سواء كان الموت أو السماء أو الأرض أو أي خلق استعظمتموه وكبر في صدوركم ، ومضمون الدليل إنكم مربوبون مخلوقون مقهورون على ما يشاء خالقكم ،وأنتم لا تقدرون على تغيير أحوالكم من خلقة إلى خلقة لا تقبل الإضمحلال كالحجارة والحديد ، ومع ذلك فلو كنتم على هذه الخلقة من القوة والشدة لنفذت أحكامي فيكم وقدرتي

---

(١) سورة مريم آية ٦٦ ، ٦٧.

(٢) سورة الإسراء آية ٤٩.

(٣) سورة الإسراء آية ٥٠ ، ٥١.

ومشيئتي ، ولم تسبقوني ولم تفوتوني ، كما يقول القائل لمن هو في قبضته : أصعد إلى السماء فإني لاحقك . أي لو صعدت إلى السماء لحقتك . وعلى هذا فمعنى الآية لو كنتم حجارة أو حديداً أو أعظم خلقاً من ذلك لما أعجزتموني ولما فتموني وقيل : المعنى كونوا حجارة أو حديداً عند أنفسكم ، أي صوروا أنفسكم وقدروها خلقاً لا يضمحل ولا ينحل ، فإنا سنميتكم ثم نحييكم ونعيدكم خلقاً جديداً ، وبين المعنيين فرق لطيف . فإن المعنى الأول يقتضي أنكم لو قدرتم على نقل خلقتكم من حالة إلى حالة هي أشد منها وأقوى لنفذت مشيئتنا وقدرتنا فيكم ولم تعجزونا ، فكيف وأنتم عاجزون عن ذلك ؟ .

والمعنى الثاني : يقتضي أنكم صوروا أنفسكم وأنزلوها هذه المنزلة، ثم أنظروا أتفوتونا وتعجزونا أم قدرتنا ومشيئتنا محيطة بكم ولو كنتم كذلك ؟ وهذا من أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة البتة ، بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والإنقياد لها بداً . فلما علم القوم صحة هذا البرهان وأنه ضروري إنتقلوا إلى المطالبة بمن يعيدهم فقالوا : من يعيدنا ؟ وهذا سواء كان سؤالا منهم عن تعيين المعيد أو إنكارا منهم له ، فهو من أقبح التعنت وأبينه . ولهذا كان جوابه : « قل الذي فطركم أول مرة »، ولما علم القوم أن هذا جواب قاطع انتقلوا إلى باب آخر من التعنت ، وهو السؤال عن وقت هذه الإعادة ، فأنغضوا إليه رؤوسهم وقالوا : متى هو؟ فقال تعالى : « قل عسى أن يكون قريباً » . فليتأمل اللبيب لطف ، موقع هذا الدليل . واستلزامه لمدلوله استلزاماً لا محيد عنه . وما تضمنه من السؤالات والجواب عنها أبلغ جواب وأصحه وأوضحه . فاللّه ما يفوت المعرضين عن تدبر القرآن المتعوضين عنه بزبالة الأذهان ونخالة الأفكار .

ومنه قوله تعالى : ﴿ وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء إهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ، ذلك بأن اللّه هو الحق ، وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها . وأن اللّه يبعث من في

القبور ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة ، فإذا أنزلنا عليها الماء إهتزت وربت ، إن الذي أحياها لمحيي الموتى ، إنه على كل شيء قدير ﴾ ، جعل الله سبحانه إحياء في الأرض بعد موتها نظير إحياء الأموات ، وإخراج النبات منها نظير إخراجهم من القبور ، ودل بالنظير على نظيره ، وجعل ذلك آية ودليلا على خمسة مطالب . أحدها : وجود الصانع . وأنه الحق المبين ، وذلك يستلزم إثبات صفات كماله وقدرته وإرادته وحياته وعلمه وحكمته ورحمته وأفعاله ، الثاني : أنه يحيي الموتى ، الثالث : عموم قدرته على كل شيء ، الرابع : إتيان الساعة وأنها لا ريب فيها ، الخامس: أنه يخرج الموتى من القبور كما أخرج النبات من الأرض .

وقد كرر سبحانه ذكر هذا الدليل في كتابه مراراً ، لصحة مقدماته ووضوح دلالته ؛ وقرب تناوله ، وبعده من كل معارضة وشبهة ، وجعله تبصرة وذكرى كما قال تعالى : ﴿ والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ﴾ .

فالمنيب إلى ربه يتذكر بذلك ، فإذا تذكر تبصر به ، فالتذكر قبل التبصر ، وإن قدم عليه في اللفظ كما قال تعالى : ﴿ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون ﴾ والتذكر : تفعل من الذكر ، وهو حضور صورة من المذكور في القلب ، فإذا استحضره القلب وشاهده على وجهه أوجب له البصيرة ، فأبصر ما جعل دليلا عليه ، فكان في حقه تبصرة وذكرى ، والهدى مداره على هذين الأصلين : التذكر والتبصر .

وقد دعا سبحانه الإنسان إلى أن ينظر في مبدأ خلقه ورزقه ويستدل بذلك على معاده وصدق ما أخبرت به الرسل .

فقال في الأول . ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب إنه على رجعه لقادر ، يوم تبلى السرائر ﴾[2] ،

---

(١) سورة الحج آية ٥، ٦، ٧.
(٢) سورة الطارق آية ٥، ٦، ٧، ٨، ٩.

فالدافق على بابه ، ليس فاعلا بمعنى مفعول كما يظنه بعضهم ، بل هو بمنزلة ماء جار وواقف وساكن ، ولا خلاف أن المراد بالصلب صلب الرجل واختلف في الترائب فقيل : المراد بها ترائبه أيضاً ، وهي عظام الصدر ما بين الترقوة إلى الثندوة[1] .

وقيل : المراد ترائب المرأة ، والأول أظهر ، لأنه سبحانه قال : يخرج من بين الصلب والترائب ولم يقل يخرج من الصلب والترائب فلا بد أن يكون ماء الرجل خارجاً من بين هذين المختلفين ، كما قال في اللبن : « يخرج من بين فرث ودم »، وأيضاً فإنه سبحانه أخبر أنه خلقه من نطفة في غير موضع ، والنطفة هي ماء الرجل ، كذلك قال أهل اللغة ، قال الجوهري : والنطفة الماء الصافي قل أو كثر ، والنطفة ماء الرجل ، والجمع نطف ، وأيضاً فإن الذي يوصف بالدفق والنضح إنما هو ماء الرجل ، ولا يقال نضحت المرأة الماء ولا دفقته والذي أوجب لأصحاب القول الآخر ذلك أنهم رأوا أهل اللغة قالوا : الترائب موضع القلادة من الصدر ، قال الزجاج : أهل اللغة مجمعون على ذلك ، وأنشدوا لإمرىء القيس .

مهفهفة بيضاء غير مفاضة
ترائبها مصقولة كالسجنجل[2]

وهذا لا يدل على إختصاص الترائب بالمرأة ، بل يطلق على الرجل والمرأة ، قال الجوهري : الترائب عظام الصدر ما بين الترقوة إلى الثندوة .

وقوله : « إنه على رجعه لقادر »، الصحيح أن الضمير يرجع على الإنسان ، أي إن اللّه على رده إليه لقادر يوم القيامة ، وهو اليوم الذي تبلى فيه السرائر ، ومن قال : « إن الضمير يرجع على الماء أي إن اللّه على رجعه في الأحليل أو في الصدر أو حبسه عن الخروج لقادر ».

فقد أبعد ، وإن كان اللّه سبحانه قادر على ذلك ؛ ولكن السياق يأباه ،

---

(١) الثندوة للرجل كالثدي للمرأة .

(٢) البيت رقم ٣١ من معلقة أمرىء القيس .

وطريقة القرآن ، وهي الإستدلال بالمبدأ والنشأة الأولى على المعاد والرجوع إليه ، وأيضاً فإنه قيد بالظرف ، وهو : « يوم تبلى السرائر » والمقصود أنه سبحانه دعا الإنسان أن ينظر في مبدأ خلقه ورزقه ، فإن ذلك يدله دلالة ظاهرة على معاده ورجوعه إلى ربه .

وقال تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه ، أنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقاً ، فأنبتنا فيها حباً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلا وحدائق غلباً وفاكهة وأباً ﴾ ، فجعل سبحانه نظره في إخراج طعامه من الأرض دليلا على إخراجه هو منها بعد موته ، إستدلالا بالنظير على النظير .

ومن ذلك قوله سبحانه رداً على الذين قالوا : ﴿ أإذا كنا عظاماً ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقاً جديداً ؟! ، أو لم يروا أن اللّه الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم[1] ﴾ ، أي مثل هؤلاء المكذبين ، والمراد به النشأة الثانية ، وهي الخلق الجديد « وهي المثل المذكور في غير موضع ، وهم هم بأعيانهم ، فلا تنافي في شيء من ذلك ، بل هو الحق الذي دل عليه العقل والسمع ، ومن لم يفهم ذلك حق فهمه ، تخبط عليه أمر المعاد ، وبقي منه في أمر مريج ، والمقصود أنه دلهم سبحانه بخلق السموات والأرض على الإعادة والبعث ، وأكد هذا القياس بضرب من الأولى ، وهو أن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، فالقادر على خلق ما هو أكبر وأعظم منكم أقدر على خلقكم ، وليس أول الخلق بأهون عليه من إعادته فليس مع المكذبين بالقيامة إلا مجرد تكذيب الله ورسله ، وتعجيز قدرته ونسبة علمه إلى القصور ؛ والقدح في حكمته .

ولهذا يخبر الله سبحانه عمن أنكر ذلك بأنه كافر بربه ، جاحد له ، لم

والمهفهفة : الخفيفة اللحم ، النحيلة الخصر ، الضامرة البطن ، والمفاضة : البارزة البطن ، المسترخية اللحم . والترائب : جمع تريبة ، بفتح فكسر ، وهي عظام أعلى الصدر ، ومكان فيه القلادة . مصقولة . وقد نطقت صقولة ، مجلوة لامعة .

السجنجل المرأة المجلوة ، وقيل هي قطع الذهب والفضة ، كلمة رومية معربة .

(١) سورة الاسراء آية ٩٨ ، ٩٩.

يقر برب العالمين فاطر السموات والأرض ، كما قال تعالى : ﴿ وإن تعجب فعجب قولهم أئذا كنا ترابا أإنا لفي خلق جديد ؟ أولئك الذين كفروا بربهم ﴾ وقال المؤمن للكافر الذي قال : ﴿ وما أظن الساعة قائمة ، ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً[1] ﴾ ، فقال له : ﴿ أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا ﴾ ، فمنكر المعاد كافر برب العالمين وإن زعم أنه مقر به .

ومنه قوله تعالى : ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النشأة الآخرة ﴾ ، يقول تعالى : أنظروا كيف بدأت الخلق فاعتبروا الإعادة بالإبتداء ومنه قوله تعالى : ﴿ يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ، ويحيي الأرض بعد موتها ، وكذلك تخرجون ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها إن ذلك لمحيي الموتى ، وهو على كل شيء قدير ﴾ .

وقوله : ﴿ ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد ، والنخل باسقات لها طلع نضيد ، رزقا للعباد ، وأحيينا به بلدة ميتاً ، كذلك الخروج ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب[2] كما بدأنا أول خلق نعيده ، وعداً علينا ﴾ ، والسجل : الورق المكتوب فيه ، والكتاب : نفس المكتوب ، واللام بمنزلة على . أي نطوي السماء كطي الدرج على ما فيه من السطور المكتوبة ، ثم استدل على النظير بالنظير فقال : « كما بدأنا أول خلق نعيده »[3] .

(جـ) القياس في معنى الأصل هو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق ، من غير تعرض لوصف هو العلة ، مثاله ما ورد في قصة الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان ، فإن المجتهد ينفي كونه أعرابيا فيلحق به

(١) منها : الضمير يعود على الجنة ، وقرأ نافع والشامي وابن كثير « منهما » أي من الجنتين .
(٢) وقد قرأ حمزة وحفص والكسائي : « للكتب » .
(٣) إعلام الموقعين لابن القيم جـ ١ ص ١٣٨ وما بعدها .

الزنجي والهندي ، وينفي كون المحل أهلا فيلحق به الزنى ، وينفي كونه رمضان تلك السنة ، فتلحق به الرمضانات الأخرى ، وينفي كون الإفساد بالوقاع فيلحق به إفساد الصوم بالأكل عمدا .

وقد سمي هذا القسم بالقياس في معنى الأصل ، لكون الفرع فيه بمنزلة الأصل حيث لم يوجد فارق بينهما .

التقسيم الرابع :

ينقسم القياس باعتبار إقتضاء العلة للفرع إلى قيلس أولى ومساوي وأدنى .

فالقياس الأولى : هو ما كان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل وذلك كقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء ، فإن الضرب أولى بالتحريم من قول الولد لوالده « أف » لشدة الإيذاء فيه ، وكقياس الشاة العمياء على العوراء ، التي ورد النهي عن التضحية بها في عدم الأجزاء بجامع النقص في كل منهما .

والقياس المساوي هو ما كان حكم الفرع فيه مثل حكم الأصل وذلك كقياس العبد على الأمة في وجوب الجلد ، الوارد في قوله تعالى : ﴿ فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾[1] فإن العبد يستحق نصف العقوبة قياساً على الأمة .

وكقياس إحراق مال اليتيم على أكله في التحريم بجامع الإتلاف في كل من غير حق .

والقياس الأدنى : هو ما كان الأصل فيه أقوى ارتباطاً بالعلة من الفرع وذلك كقياس الشافعي السفرجل على البر بجامع الطعم فإن الطعم في البر أقوى من السفرجل .

---

(١) سورة النساء آية ٢٥ .

والقسمان الأولان يطلق عليهما القياس الجلي والأخير يطلق عليه الخفي .

التقسيم الخامس :

ينقسم القياس إلى قطعي وظني :

فالقطعي ما قطع فيه بالعلة في الأصل ووجودها في الفرع وهذا يشمل قياس الأولى والمساوي وقد تقدم الكلام عليهما .

والظني ما كانت إحدى المقدمتين فيه أو كلتاهما ظنية وذلك كالأقيسة المنثورة في كتب الفقه ، مثل قياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار .

التقسيم السادس :

ينقسم القياس باعتبار استجماعه للشروط التي ذكرناها وعدم استجماعه إلى صحيح وفاسد .

فالصحيح ما كان مستجمعا للشروط المعتبرة التي سبق ذكرها ، سواء كان قطعياً أو ظنياً .

والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط .

التقسيم السابع :

ينقسم أيضا إلى مؤثر وملائم ، أما المؤثر فهو ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصا عليها صراحة أو إيماء أو أجمع عليها ، أو هو ما كان فيه للوصف الجامع تأثير في عين الحكم وذلك كالسكر مع الحرمة ، فإن السكر نوع من الوصف ، والتحريم نوع من الحكم ، وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ قياسا .

والملائم ما عدا ذلك ، ويشمل ما إذا أثر عين الوصف الجامع في جنس

الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنسه .

فمثال ما أثر عين الوصف الجامع في جنس الحكم ما يذكر في الفقه من امتزاج النسبين مع التقديم ، فإن امتزاج النسبين المذكور وهو كونه أخ من الأبوين نوع من الوصف ، وهو مطلق الأخوة ، وقد اعتبره الشارع في التقديم على الأخ من الأب حيث قدمه في الميراث عليه .

وقسنا عليه التقديم في ولاية النكاح والصلاة عليه ، وتحمل الدية لمشاركته له في الجنسية ولو خالفه في النوعية ، إذ التقديم في ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم في الإرث .

ومثال ما أثر جنس الوصف في عين الحكم أن يقال : الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر ، بجامع الحرج في كل ، فالحكم هو رخصة الجمع وهو واحد ، والوصف هو الحرج المذكور وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والإنقطاع ، كما يشمل الحاصل بالمطر وهو التأذي به والحرج ، كما ترى تحته نوعان مختلفان لذا كان جنسا .

وقد اعتبر جنس الحرج في عين رخصة الجمع للنص والإجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها[1] .

ومثال ما يوجد فيه تأثير الوصف في جنس الحكم : القضاء بوجوب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان .

فالحكم مطلق القصاص ، وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الأطراف وفي غيرهما من القوى .

والوصف جناية العمد العدوان وهو جنس أيضاً يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال ، وقد اعتبر جنس الجناية من جنس القصاص بالنص والإجماع .

(١) حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٤٣

هذا ، وهناك من يجعل الملائم ما كان جنس الوصف فيه مؤثرا في جنس الحكم وما عداه فهو من قبيل المؤثر .

وهناك أقسام أخرى للقياس لم نذكرها لقلة جدواها .

أمور تتعلق بالقياس

الأمر الأول : قوادح العلة

شرعنا في هذا الأمر للكلام على ما يحتمل أنه من مبطلات العلة أو مبطلات غيرها ، ويعبر عن ذلك تارة بالإعتراضات وتارة القوادح ، والقوادح جمع قادح ، وهو ما يقدح في الدليل .

وقد اصطلح أهل الجدل على تسمية من نصب نفسه لإثبات حكم الواقعة معللا ومستدلا ، ومن نصب نفسه لنفي هذا الحكم سائلا أو معترضا وقد يسمى مستدلا كما سيأتي .

وهذه القوادح ترجع إلى منع مقدمة من المقدمات ، أو معارضة في الحكم ، فمتى حصل الجواب عنها فقد تم الدليل ، ولم يبق للمعترض مجال ، فيكون ما سوى ذلك من الأدلة باطلا فلا يسمع .

وقال التاج السبكي في رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، إنها كلها ترجع إلى المنع ، وقطع به في جمع الجوامع ، لأن الكلام إذا كان مجملا لا يحصل غرض المستدل بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقق الوصف ، ومنع لزوم الحكم عنه.

وقد ذهب البعض إلى أنها من مباحث الإعتراضات أو الجدل والمناظرة لكن اعتبرها الجمهور مكملا من مكملات القياس، الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء، إلا أن منهم من أطنب في ذكر هذه الإعتراضات، ووسع دائرة البحث فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين

إعتراضا ، وبعضهم خمسة وعشرين ، وبعضهم جعلها عشرة وجعل الباقية راجعة إليها فقال هي : فساد الوضع ، فساد الإعتبار ، عدم التأثير ، القول بالموجب ، النقض ، القلب ، المنع ، التقسيم ، المعارضة ، المطالبة .

وجعلها القاضي البيضاوي ستة هي : النقض ، عدم التأثير ، الكسر ، القلب ، القول بالموجب ، الفرق .

وجعلها الإمام الرازي أربعة هي : النقض ، عدم التأثير ، القول بالموجب ، القلب(١) .

وقد كان للإمام الغزالي نهج في هذه القوادح ، فقد ذكر في كتابه المستصفى وفي خاتمة الباب الرابع من أبواب القياس خاتمة بين فيها ما يفسد العلة قطعا ، وما يفسدها ظنا وإجتهادا حيث قال :

المثار الثالث أن يرجع الفساد إلى طريق العلة وهو على أوجه .

الأول : إنتفاء دليل على صحة العلة فإنه دليل قاطع على فسادها ، فمن إستدل على صحة علته بأنه لا دليل على فسادها فقياسه باطل قطعا ، وكذلك إن استدل بمجرد الإطراد إن لم ينضم إليه سبر ، وربما رأى بعضهم إبطال الطرد في محل الإجتهاد .

الثاني : أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلي فهو باطل قطعا ، فإن كون الشيء علة للحكم أمر شرعي .

الثالث : أن تكون العلة دافعة للنص ومناقضة لحكم منصوص ، فالقياس على خلاف النص باطل قطعا ، وكذا على خلاف الإجماع ، وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة كتعليل تحريم الخمر بغير الإسكار المثير للعداوة

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٤ ، حصول المأمول من علم الأصول صـ ١٤٧ ، التلويح على التوضيح جـ ٢ ص ٩٥ ، حاشية الأزميري على المرآة جـ ٢ ص ٣٤٣ ، الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٦٩ ، تسهيل الوصول إلى علم الأصول للمحلاوي ص ٢٢٧ ، أصول الفقه لأستاذنا محمد أبو النور زهير جـ ٤ ص ١٢١ .

والبغضاء ، وليس التعليل بالكيل من هذا الجنس وإن دفع قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام ، لأنه إيماء إلى التعليل بالطعم وليس بصريح لا يقبل التأويل وليس من هذا القبيل التعليل بعلة غير علة صاحب الشرع مع تقرير العلة المنصوصة ، فإن النص على علة واحدة لا يمنع وجود علة أخرى ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل به الصحابة إذا لم تدفع علتهم إذ لم يكن فرض الصحابة إستنباط جميع العلل .

المثار الرابع : وضع القياس في غير موضعه كمن أراد أن يثبت أصل القياس أو أصل خبر الواحد بالقياس فقاس الراوية على الشهادة ، وكذلك المسائل الأصولية العقلية لا سبيل إلى إثباتها بالأقيسة الظنية فاستعمال القياس فيها وضع له في غير موضعه . هذه المفسدات القطعية .

القسم الثاني : في المفسدات الظنية الإجتهادية التي نعني بفسادها أنها فاسدة عندنا وفي حقنا إذ لم تغلب على ظننا وهي صحيحة في حق من غلبت على ظنه ومن قال : المصيب واحد ، فيقول : هي فاسدة في نفسها لا بالإضافة ، إلا أني أجوز أن أكون أنا المخطىء ، وعلى الجملة ، لا تأثيم في محل الإجتهاد . ومن خالف الدليل القطعي فهو آثم وهذه المفسدات تسع :

الأول : العلة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلة ، صحيحة عند من يبقي ظنه مع التخصيص .

الثاني : علة مخصصة لعموم القرآن هي صحيحة عندنا ، فاسدة عند من رأى تقديم العموم على القياس .

الثالث : علة عارضتها علة تقتضي نقيض حكمها ، فاسدة عند من يقول : المصيب واحد ، صحيحة عند من صوب كل مجتهد ، وهما علامتان لحكمين في حق المجتهدين ، وفي حق مجتهد واحد في حالتين ، فإن اجتمعا في حالة واحدة فقد نقول : إنه يوجب التخيير.

الرابع : أن لا يدل على صحتها إلا الطرد والعكس وقد يقال ما يدل عليه مجرد الاطراد فهو أيضاً محل الإجتهاد.

الخامس : أن يتضمن زيادة على النص كما في مسألة الرقبة الكافرة .

السادس : القياس في الكفارات والحدود . وقد ذكرنا في هذا ما يظن أنه يرقع الخلاف .

السابع : ذهب قوم إلى أنه لا يجوز إنتزاع العلة من خبر الواحد ، بل ينبغي أن تؤخذ من أصل مقطوع به ، وهذا فاسد ، ولا يبعد من أن يكون فساده مقطوعا به .

الثامن : علة تخالف مذهب الصحابة وهي فاسدة عند من يوجب إتباع الصحابة ، وإن كان المنع من تقليد الصحابي مسألة إجتهادية فهذا مجتهد فيه ولا يبعد أن يقول بطلان ذلك المذهب مقطوع به .

التاسع : أن يكون وجود العلة في الفرع مظنونا لا مقطوعا به وقد ذكرنا فيه خلافا والله أعلم .

ثم قال : هذه هي المفسدات ووراء هذا إعتراضات مثل المنع وفساد الوضع وعدم التأثير والكسر والفرق والقول بالموجب والتعدية والتركيب وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه ، وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون بإصطلاحهم فإن لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغي أن تشح على الأوقات التي تضيعها بها وتفصيلها ، وإن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين إلى مجرى الخصام كيلا يذهب كل واحد عرضا وطولا في كلامه منحرفا عن مقصد نظره فهي ليست فائدة من جنس أصول الفقه بل هي من علم الجدل فينبغي أن تفرد بالنظر ولا تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الإجتهاد للمجتهدين .

وفي كتابه المنخول من تعليقات الأصول ذكر من مبطلات العلة : الإستفسار ، وفساد الإعتبار ، وفساد الوضع ، والمنع ، والتقسيم ، والنقض ، والمطالبة ، والقلب ، والمعارضة ، وعدم التأثير ، والتركيب ،

والقول بالموجب[1] .

ولما كانت الإعتراضات لا يمكن حصرها ، لأن للوضع والإصطلاح فيها مدخلا فسنعرض بمشيئة اللّه تعالى لأهمها فنقول :

الأول : الاسْتفسَار

وهو طلب المعترض من المستدل شرح معنى اللفظ إن كان مجملا أو غريبا ، قال أبو بكر الباقلاني : ما ثبت فيه الإستبهام ، صح عنه الإستفهام ، ولذلك وجب أن يكون سؤال الإستفسار أولا ، وما سواه من الاعتراضات متأخرا عنه ، لكونه فرعا على فهم معنى اللفظ .

ويقع بالصيغ التي يطلب بها شرح الماهية وهي كثيرة :

منها « الهمزة » كقوله : أعندك زيد ؟ وهي الأصل في الإستفسار ، لأنها لا ترد لغيره ، بخلاف غيرها من الأسئلة فإنها قد ترد لغير الإستفهام .

فمن ذلك «هل» وهي تلي الهمزة في الرتبة ، كقوله : هل زيد موجود؟

ولكنها قد ترد نادرا للتأكيد ، كقوله تعالى : ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر﴾ والمراد به : قد أتى .

ومن ذلك « ما » فإنها قد ترد بمعنى الإستفهام ، كقوله : ما عندك ؟ ولكنها قد ترد للنفي كقوله : ما رأيت أحداً . كما أنها ترد للتعجب كقوله : ما أحسن زيدا ! ، ولذلك كانت متأخرة في الرتبة عن هل .

ومن ذلك «من» وهي قد ترد بمعنى الإستفهام كقوله : من عندك؟ وقد ترد بمعنى الشرط والجزاء كقوله عليه السلام : «من دخل دار أبي سفيان

---

(١) أنظر المستصفى للغزالي جـ ٢ ص ٣٥٢ وما بعدها ، المنخول من تعليقات الأصول ص ٢٩٩ وما بعدها .

فهو آمن »[١] وقد ترد بمعنى الخبر كقوله : جاءني من أحبه .

ومن ذلك « أين » وهي للسؤال عن المكان . «ومتى » للسؤال عن الزمان و « كيف » للسؤال عن الكيفية ، و « كم » للسؤال عن الكمية ، و « أي » للتمييز ، والهمزة تقوم مقام الكل في السؤال .

فإذا قال المستدل مثلا : بان البطلان ، فالمعترض له أن يقول ما معنى بان ، لأنه لفظ مجمل ، لأنه يكون بمعنى ظهر ، وبمعنى إنفصل .

أو أتى بلفظ غريب كأن قال مثلا : إيل لم يرض حين أكل ، فلا تحل فريسته كالسيد ، فللمعترض أن يقول : ما الإيل ؟ وما معنى لم يرض ؟ وما فريسته ؟ وما السيد ؟

وعلى المستدل حينئذ أن يفسر الألفاظ التي ادعى فيها الغرابة فيقول جوابا عما توجه إليه : الإيل هو الكلب ، ولم يرض لم يعلم ، وفريسته صيده ، والسيد الذئب ، وإذا كان على المستدل الجواب عن دفع الإجمال بجهة الإشتراك بمنع تعدد محامل اللفظ إن أمكن ، أو بيان الظهور في أحد الإحتمالين ، فإن على المعترض بيان كونه مجملا[١] .

الثاني : فسادُ الاعتبار

وهو عبارة عن إبداء المعترض دليلا شرعيا من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، يعارض قياس المستدل .

مثاله : قول من لم يشترط التسمية في الذبح، ذبح من أهله في محله فيحل وإن لم يسم كذبح ناسي التسمية .

فيقول المعترض هذا القياس معارض بقوله تعالى : ﴿ولا تأكلوا مما لم

---

(١) جزء من حديث مشهور رواه مسلم من طريق أبي هريرة في باب فتح مكة .

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٩ ، الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٦٩ وما بعدها ، شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٥٦

يذكر اسم اللّه عليه ﴾ .

ومثال ما خلف الإجماع : قياس الزوجة بعد موتها على الأجنبية ، في أنه لا يجوز للزوج أن يغسلها ، كما أنه ليس له أن يغسل الأجنبية .

فيقول المعترض هذا قياس يخالف إجماع الصحابة ، لأن عليا كرم اللّه وجهه غسل فاطمة رضي اللّه عنها وعلم بذلك الصحابة ولم ينكروا عليه .

وجواب هذا الإعتراض يأتي بأحد وجوه ثلاثة هي :

الأول : أن يطعن المستدل في ذلك الدليل المعارض لقياسه ، إن كان مما يصح الطعن فيه كخبر الآحاد ، أو يؤول المستدل الدليل بما يوافق قياسه ، إن كان مما لا يصح الطعن فيه كآية من كتاب اللّه تعالى أو سنة متواترة أو مشهورة .

الثاني : أن يبين المراد من الدليل ، ويظهر أنه غير مخالف لقياسه الذي أظهره، بل هو دليل له لا للمعترض.

الثالث : أن يعارض ذلك الدليل بدليل مثله يشهد لصحة قياسه فيتساقط الدليلان ، ويبقى القياس وأصله سالمين من المعارض .

وبالنظر في هذا الإعتراض يتضح أنه يرجع إلى اختلال أحد شروط القياس وهو عدم مصادمته للنص ، لكن أهل الجدل إصطلحوا على تسميته بذلك ولا مشاحة في الإصطلاح.

الثّالثُ : فسَادُالوَضع

أن يرتب المعترض على العلة التي بنى عليها المستدل حكمه ، نقيض ما تقتضيه.

وبعبارة أخرى مجيء علة ذلك القياس ، الذي أبداه المستدل ، في حكم مضاد للحكم الذي أخرجه المستدل ، والوصف الواحد لا يثبت به

النقيضان ، وذلك بأن يكون أحدهما مضيقا والآخر موسعا ، أو أحدهما مخففا والآخر مغلظا ، أو أحدهما إثباتا والآخر نفيا .

والفرق بين هذا الإعتراض والذي قبله أن فساد الإعتبار أعم من فساد الوضع ، فكل فاسد الوضع فاسد الإعتبار ، وليس كل فاسد الإعتبار يكون فاسد الوضع ، لأن القياس قد يكون صحيح الوضع ، وإن كان إعتباره فاسدا بالنظر إلى أمر خارج كما سبق تقريره .

ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الإعتبار ، على سؤال فساد الوضع ، لأن النظر في الأعم ، يجب أن يتقدم على النظر في الأخص ، لكون الأعم مشتملا على ما اشتمل عليه الأخص وزيادة .

وجعلهما أبو إسحاق الشيرازي شيئاً واحداً . وقال ابن برهان هما شيئان من حيث المعنى .

والجواب عن هذا الإعتراض هو : أن يبين المستدل الوجه المانع من ثبوت ذلك الحكم ، لتلك العلة ، في الصورة التي أبداها المعترض . فإن لم يبين ذلك بطل قياسه .

مثاله قول المستدل : التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالإستجمار فيقول المعترض هذا فاسدا لوضع ، لأن المسح لا يناسب التكرار ، لأنه ثبت إعتبار كراهية التكرار في المسح ، فيجيب المستدل بوجود المانع في أصل المعترض فيقول : إنما كره التكرار في مسح الرأس لئلا يعود غسلا .

الرابع : منع حكم الأصل

هو أن يمنع المعترض ثبوت حكم الأصل فيبطل بذلك قياسه . مثاله : أن يقول المستدل : الهر حرام لأنه سبع كالكلب ، فيقول المعترض : لا نسلم أن الكلب حرام لقوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه ، إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير ﴾ .

ومن ذلك ما لو قال الشافعي في إزالة النجاسة مثلا : مائع لا يرفع الحدث ، فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن . فيقول المعترض كالحنفي مثلا : لا أسلم الحكم في الأصل ، فإن الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة .

قال الآمدي : ولما كان منع حكم الأصل من قبيل النظر في تفصيل القياس ، كان متأخرا عما قبله ، لكون ما قبله نظراً في القياس من جهة الجملة لا من جهة التفصيل ؛والنظر في الجملة يتقدم على النظر في التفصيل .

والجواب عن هذا الإعتراض هو : أن يظهر المستدل دليلا على ثبوت حكم الأصل ، من نص أو إجماع ، فإذا أقام الدليل على ذلك ، سلم قياسه من هذا الإعتراض .

وقد اختلف العلماء في استمرار المستدل بعد الإعتراض وعدم استمراره لإثبات حكم الفرع :

فمنهم من قال بانقطاعه ، لأنه أنشأ الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الأصل ، فإذا منع حكم الأصل ، فإما أن يشرع في الدلالة عليه أو لا يشرع .

فإن لم يشرع في الدلالة عليه ، لم يتم دليله على مقصوده وهو إنقطاع .

وإن شرع في الدلالة عليه ـ أي على حكم الأصل ـ فقد ترك ما كان بصدد الدلالة عليه أولا ، وعدل عما أنشأه من الدليل على حكم الفرع ، إلى الدلالة على حكم الأصل ، ولا معنى للإنقطاع سوى هذا .

ومنهم من قال : لا يكون منقطعا ، لأنه إنما أنشأ الدليل على حكم الفرع ، إنشاء من يحاول تمشيته وتقريره ، وبالدلالة على حكم الأصل يحصل هذا المقصود ، لا أنه تارك لما شرع فيه أولا ، ولا منع ذلك ، فإن الحكم في الفرع كما يتوقف على وجود علة الأصل في الأصل ، وكونها علة فيه ، وعلى وجودها في الفرع ، يتوقف على ثبوت حكم الأصل ، وكل ذلك من أركان

القياس ، ولم يمنع أحد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الأصل ومنع كونها علة فيه ، ومنع وجودها في الفرع من الدلالة على محل المنع ، فكذلك حكم الأصل ، ضرورة التساوي بين الكل في افتقار صحة القياس إليه .

ومنهم من فصل بين أن يكون المنع خفيا ، وبين أن يكون المنع ظاهرا ، فحكم بانقطاعه عند ظهور المنع ، وبعدم إنقطاعه عند خفائه ، لظهور عذره ، وهذا هو إختيار الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني .

ومنهم من قال يجب إتباع عرف المكان ـ يعني في المناظرة ـ ومصطلح أهله في ذلك ونسب هذا إلى الغزالي .

قال الآمدي : والمختار أنه لا يدع منقطعاً إذا دل على موقع المنع(1) .

الخامس : التقسيم

قال جمهور علماء أهل الجدل : المعترض على التقسيم أو على التعريف يسمى مستدلا ، لتضمن إعتراضه ، على كل منهما دعوى بطلانه ، فوجب عليه إثبات دعواه بالدليل ، والمدافع عن التقسيم أو التعريف يسمى « مانعا » ، وقد يسمي بعض العلماء المعترض على التقسيم أو التعريف سائلا ، ومن يصحح ذلك ويدافع عنه يسمى معللا وهذا هو الذي يتمشى في باقي الإعتراضات كما ذكرنا سابقا .

والتقسيم هو : كون اللفظ متردداً بين أمرين ، أحدهما ممنوع والآخر مسلم ، واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما .

قال الآمدي : وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعاً والآخر مسلما ، بل قد يكونان مسلمين ، لكن الذي يرد على أحدهما ، غير الذي يرد

---

(1) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٧٥ وما بعدها ، شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٥٩ ، وفواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٣٢ ، هداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٥٩٧

على الآخر ، إذ لو إتحد الذي يرد عليهما لم يكن للتقسيم معنى[٢]

مثاله أن يقول المستدل في صحيح فقد الماء في الحضر : هذا غير واجد للماء فيتيمم لوجود سببه كالمسافر . فيقول المعترض إما أن تريد أن تعذر الماء مطلقاً سبب ، أو تريد تعذره في السفر ، فالأول ممنوع والثاني مسلم .

ومن ذلك أيضاً أن يقول المستدل فيمن قتل عمدا والتجأ إلى الحرم ، قتل عمد عدواني يجب فيه القصاص للعدوانية . فيقول المعترض : إما أن تريد أن العدوانية سبب لذلك مع وجود المانع الذي هو الإلتجاء إلى الحرم أو دونه ، الأول ممنوع والثاني مسلم .

وقد اختلف العلماء في قبول هذا الإعتراض :

فقيل لا يقبل لأن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يضره ، لجواز أن يكون المعنى الباطل غير مراد المستدل واختار هذا إبن الحاجب .

وقال قوم بقبوله ، إذ به يتعين مراد المستدل ، وأيضا له مدخل في هدم الدليل ، وفيه تضييق على المستدل ، وربما عجز عن تتميم الدليل ، لكن بشرط أن يكون ذلك الوجه الذي أبطله المعترض لازما للمستدل ، فأما إذا لم يكن لازما له ، فلا يسمع لعدم قدحه في قياس المستدل ، ولأجل هذه الفوائد كان قبوله أفضل .

السَّادس : مَنع وُجود العلّة في الأصل

لما كان النظر في علة الأصل ، متفرعا عن حكم الأصل ، وجب تأخيره عن النظر في حكم الأصل ، وعن التقسيم .

وهذا الإعتراض عبارة عن منع كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل موجودا في الأصل ، فضلا عن أن يكون هو العلة .

مثال ذلك : قول من منع من تطهير الدباغ لجلد الكلب . حيوان يغسل

(٢) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٧٧ بتصرف

الإناء من ولوغه سبعا ، فلا يطهر بالدباغ كالخنزير ، فيقول المعترض : لا أسلم أن الخنزير يغسل الإناء من ولوغه سبعا .

وجواب هذا الإعتراض هو : أن يثبت المستدل ، وجود ذلك الوصف الذي علل به ، في ذلك الأصل الذي قاس عليه ، بدليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، فإن وجد ذلك الدليل سلم قياسه من الإعتراض المذكور ، وإن لم يجد دليلا على ثبوت ذلك من شرع أو إجماع ، أثبته بالعقل وذلك كما لو قضى العقل بأن ذلك الوصف غير مفارق لذلك الأصل الذي قاس عليه ، ويصحح ذلك بالأدلة العقلية ، أو أثبته بالحس ، كوجود طيب الرائحة في المسك ، ووجود الحلاوة في العسل .

أو أن يفسر لفظه بما لا يمكن الخصم منعه ، وإن كان إحتمال اللفظ له بعيداً ، فإن فسر لفظه بما له وجود في الأصل ، غير أن لفظه لا يحتمله لغة ، فالمختار عند المحققين أنه لا يقبل ، وذهب بعض المتأخرين إلى قبوله ، قالوا : لأن وضع اللفظ إنما كان لقصد تحصيل المعنى منه ، وأن يعرف كل أحد ما في ضميره بواسطة اللفظ المستعمل .

واختار الآمدي القول الأول وقال : وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمتنع معه دخول الزيادة والنقصان ؛ وإذا قبل من كل أحد تفسير لفظه بما لا يحتمله لغة ، حالة عجزه عن تقرير كلامه ، أفضى ذلك إلى اضطراب اللغة وإبطال فائدة وضعها[1] ؛ وهذا لا يجوز فتعين عدم قبوله .

السَّابع : منع وُجود عليـة الوَصف

لما كانت العلية صفة للوصف المدعى عليته ، ومتوقفة على وجوده ، وجب أن يكون النظر في تلك العلية نفيا وإثباتا ، متأخرا عن النظر في وجود الوصف .

---

(١) فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٣٤ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٣١ ، شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٦١ ، الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٨١

ومعناه : أن يمنع المعترض كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم ، بعد أن سلم وجود ذلك الوصف في الأصل .

مثاله : أن يقول المستدل في عدم دباغ جلد الكلب : إنه حيوان يغسل من ولوغه سبعا ، فلا يقبل جلده الدباغ ، لعلة كونه يغسل من ولوغه ، . فيقول المعترض : أمنع علية كونه يغسل منه سبعا ، لأنه لا مناسبة بين الغسل سبعا ، وقبول الجلد للدباغ .

والجواب عن هذا الإعتراض ، أن يبين المستدل علية ذلك الوصف بأحد طرق العلة التي ذكرناها سابقا .

وقد اختلف العلماء في قبول هذا الإعتراض نفيا وإثباتا :

فقال قوم إنه غير مقبول ، يرجع إلى دعوى إختلال شرط من شروط القياس وأيضا فإن المستدل قد إستكمل القياس ، وهو رد فرع إلى أصل بجامع بينهما .

رد هذا بأن المراد بالجامع ، جامع يغلب على الظن صحته .

وقال قوم إنه مقبول واختاره الآمدي وقال : وهذا هو أعظم الأسئلة الواردة على القياس ، لعموم وروده على كل ما يدعي كونه علة وجاراه ابن الحاجب في ذلك وقال : المختار قبوله ، وإلا أدى إلى اللعب في التمسك بكل طرد[1] والمختار لنا قبوله .

الثامن : عدم التأثير

وقد عرفه الغزالي بقوله : وحاصله بيان ثبوت الحكم مع إنتفاء الوصف . وعرفه الآمدي بأنه : إبداء وصف في الدليل مستغنى عنه في إثبات الحكم أو نفيه . ومن الملاحظ أن التعريف الأول كان بالثمرة ، والتعريف الثاني لوحظ فيه جانب المعترض ، لأجل ذلك كان أوضح تعريف له ما ذكره

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٨٢ ، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب جـ ٢ ص ٢٣٥

ابن قدامة حيث قال : ومعناه أن يبدي المعترض في الدليل ما يستغني عنه في إثبات الحكم في الأصل ، إما لأن الحكم يثبت بدونه ، وإما لكونه وصفا طرديا أي لا مناسبة فيه ولا شبه ، مثال الأول : ما لو قال في بيع الغائب : مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء ، فذكر عدم الرؤ ية ضائع ، فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه ، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء ، ولو كان مرئيا ، فيعلم أن العلة فيه غير ما ذكره المستدل .

ومثال الثاني : قولهم في صلاة الصبح : صلاة لا يجوز قصرها، فلا يجوز تقدم أذانها على الوقت ، كالمغرب ، فإن هذا وصف طردي[1] .

وقد قسمه الجدليون إلى أربعة أقسام :

الأول : عدم التأثير في الوصف : وذلك بأن يكون الوصف المأخوذ في الدليل طرديا أي لا مناسبة فيه ولا شبه . وذلك كما يقال في عدم تقديم أذان صلاة الصبح على وقتها : صلاة الصبح صلاة لا تقصر ، فلا يقدم أذانها على وقتها كصلاة المغرب . فيقول المعترض: القصر لا أثر له في عدم تقديم الأذان مطلقا .

الثاني: عدم التأثير في الأصل . وهو أن يكون الوصف قد استغنى عنه في إثبات الحكم في الأصل المقيس عليه بغيره ، كما لو قال المستدل في بيع الغائب : مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء . فيقول المعترض : إن المؤثر في عدم صحة بيع الطير في الهواء ، تعذر التسليم لا الغيبة . فلا أثر لعدم الرؤية في الأصل .

وقد اختلف في هذا القسم ، فقبله قوم ، ورده آخرون كأبي إسحاق الأسفراييني ومن تبعه .

وذلك بناء على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين وعدم جوازه ، فمن

(١) المنخول من تعليقات الأصول للغزالي ص ٤١١ ، الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٨٥ ، روضة الناظر لابن قدامة ص ٣٤٩ .

قال بجوازه قال برده ، ومن قال بعدم جوازه قال بقوله .

فالقائلون : يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين فأكثر قالوا : إن عدم التأثير وعدم العكس لا يقدح في علية الوصف ، لأن غاية ما يترتب عليه أن يوجد الحكم عند عدم الوصف لوجود وصف آخر يصلح أن يكون علة لذلك الحكم ولا شيء في ذلك لأن الحكم الواحد يصح أن يعلل بعلل متعددة .

والقائلون بعدم جواز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة قالوا : إن عدم التأثير وعدم العكس يقدح في كون الوصف علة ، لأن وجود الحكم بدون الوصف المدعى كونه علة يقضي بعدم عليته لذلك الحكم ، لأن المعلول لا يوجد بدون علته .

ومن قال يجوز تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة إذا كانت منصوصة ، ولا يجوز تعليله بعلل مستنبطة قال : إن عدم التأثير وعدم العكس يقدح في المستنبطة ولا يقدح في المنصوصة .

الثالث : عدم التأثير في الحكم: وهو أن يذكر في الدليل وصفا ، لا تأثير له في الحكم المعلل ، وذلك كما لو قال المستدل في مسألة المرتدين إذا أتلفوا أموالنا ؛ طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان ، بتلف أموالنا في دار الحرب ، كأهل الحرب .

فيقول المعترض : لا تأثير لدار الحرب في نفي الضمان ، ضرورة الإستواء في الحكم عندهم بين الإتلاف في دار الحرب ودار السلام .

الرابع : عدم التأثير في الفرع وهو: أن يكون الوصف المذكور في الدليل ، لا يطرد في جميع صور الفرع ، كأن يقول المستدل في مسألة ولاية المرأة : إمرأة زوجت نفسها فلا يصح ، كما لو تزوجت بغير كفء.

فيقول المعترض : إنه لا تأثير لعدم الكفاءة في فساد تزويجها ، وإنما المؤثر عدم الولي ، فيعود هذا القسم إلى معارضة في الأصل.

التاسع : النقض

يسميه الحنفية المناقضة ، والمناقضة عند غير الحنفية مرادفة للمنع ، والنقض عبارة عن تخلف الحكم ، مع وجود ما ادعى كونه علة ، ولو في صورة واحدة .

مثاله : أن يقول الشافعي فيمن لم يبيت نية الصوم من الليل :من لم ينو الصوم في الليل ، لكان أول صومه عاريا عن النية ، وإذا عرى أوله عن النية لم يكن صحيحا ،قياسا على سائر العبادات، كالصلاة والوضوء ، فإن كلا منهما إذا عرى أوله عن النية لم يكن صحيحا بالإتفاق . فيقول المعترض : هذا القياس منقوض بصوم التطوع فإنه يصح . وإن عرى أوله عن النية .

فإن اعترف المسؤ ول بذلك كان نقضا صحيحا عند من يراه قادحا ، وأما من لم يره قادحا ، فلا يسميه نقضا ، بل يجعله من باب تخصيص العلة .

ولما كان الإستثناء من قاعدة عامة ، قد يظن أنه قادحا ، لإنطباق تعريف النقض عليه ، فقد اتفق العلماء على أن هذا ونحوه ، لا يعد قادحا . مثاله : جواز بيع العرايا ، وهي بيع الرطب على رؤوس الأشجار بالتمر ، فإنه ناقض لعلة تحريم الربا ، سواء جعلت علة التحريم : إتحاد القدر والجنس كما يقول الحنفية ، أو إتحاد الجنس مع كونه مطعوما ، كما يقول الشافعية ، أو الإدخار والطعم كما يقول المالكية ، لأن هذه الأوصاف موجودة في العرايا ، والتحريم تخلف فيها ، حيث جاز بيعها مع وجود التفاضل .

قال أستاذنا الشيخ محمد أبو النور زهير :وإنما كان النقض الوارد على سبيل الإستثناء ، غير قادح في العلية ، لأن النقض في الصورة المذكورة ، وإن أفاد أن الوصف ليس بعلة لتخلف الحكم عنه ، وشأن العلة أن يوجد المعلول بوجودها . إلا أن عليه الوصف في غير الصورة المستثناة ، قد ثبتت بالإجماع ، لأن العلماء متفقون على أن علة الربا في غير النقدين ،لا تخرج عن كونها : الكيل أو الطعم أو الإقتيات والإدخار ، ودلالة الإجماع عليه الوصف ، أقوى من دلالة الدليل على تخلف الحكم ، المستلزم لعدم العلية ، فقدم الإجماع عليه

لترجحه ، وكانت العلية ثابتة في غير محل التخلف .

وفيما عدا صورة الإستثناء هذه فقد اختلف العلماء في كون النقض قادحا أو غير قادح وكانت لهم أقوال : قال الشوكاني إنها خمسة عشر قولا ذكرها في كتابه الإرشاد . وذكر غيره المشهور منها وقال : أنها أربعة أقوال .

ومع إتفاقهم على أن هذا الخلاف لفظي حيث لا يتعلق به أثر علمي ، إلا أنه تتميا للفائدة نعرج على ذكر الأقوال الأربعة المشهورة وهي :

الأول : أن النقض يقدح مطلقا ،أي سواء كانت العلة منصوصة ، أو غير منصوصة ، وسواء كان معها مانع أو لم يكن ، لأن الوصف لو كان علة ، ولعلة تلتزم المعلول ، لوجب وجود الحكم في جميع صور الوصف ، فإذا لم يوجد معه الحكم في صورة علم أنه ليس بعلة . ونسب هذا القول إلى مذهب الشافعي واختاره الإمام الرازي .

الثاني : أنه لا يقدح في علية الوصف مطلقا، لأنه معرف للحكم فقط ، ويجوز تخلف المعرف عن المعرف ، وهذا قول جمهور الحنفية ، ويسمونه تخصيص العلة .

الثالث : أنه لا يقدح في العلة المنصوصة فقط ، أما غير المنصوصة ، كالمستنبطة مثلا فإنه يقدح ، سواء كان التخلف فيهما لمانع أو لغير مانع ، قالوا لأن تخصيص النص جائز وفاقا فكذا ما ثبت به ، وهذا هو المختار عند أكثر الشافعية .

الرابع : أن التخلف إن كان بسبب مانع ، فلا يكون النقض قادحا في علية الوصف ، وإن كان التخلف لغير مانع ، فإنه يكون قادحا ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة واختاره القاضي البيضاوي .

واستدل أصحاب المذهب الأول : بأن العلة هي الوصف المستلزم للحكم ، والوصف عند تخلف الحكم عنه لمانع ، لا يكون مستلزما للحكم ، صورة تخلف الحكم عنه للدليل الذي دل على التخلف ، فلا يكون الوصف

علة عند وجود المانع .

وإذا انتفى كونه علة مع المانع ، مع أن العقل يسند تخلف الحكم في هذه الحالة إلى وجود المانـع ، ولا يسنـده إلى عدم المقتضي ، ضرورة أن المقتضي موجود ، إنتفى أن يكون علة عند تخلف الحكم عنه لغير مانع من باب أولى لأن العقل يسند التخلف في هذه الحالة إلى عدم المقتضي ،ولا يسنده إلى المانع ، لأن المفروض أنه لا مانع ، وبذلك يكون النقض قادحا في العلية مطلقا وهو ما ندعيه .

وأجيب عن ذلك : بأن العلة هي الوصف المعرف للحكم ، وليست هي الوصف المستلزم للحكم ، لأننا نتكلم في العلل الشرعية ، لا في العلل العقلية ، والعلل الشرعية معرفات كما سبق لا مؤ ثـرات ، والـوصف عنـد تخلف الحكم عنه لمانع ، يصدق عليه أنه علة أنه معرف للحكم إذا قطع النظر عن المانع وجودا وعدما . فيصدق عليه أنه علة ، وبذلك يكون النقض مبطلا للعلية عند عدم المانع ، وليس مبطلا لها عند المانع ، ونحن نقول بذلك هكذا قرره أستاذنا محمد أبو النور زهير عند شرحه لقول البيضاوي .

واستدل أصحاب المذهب الثاني : بأن تخلف الحكم عن الوصف في بعض الصور ، إما أن يكون لدليل أو لغير دليل ، فإن كان التخلف لغير دليل لم يعتبر ذلك التخلف ، والمعتبر هو الدليل الذي دل على العلية ، وبذلك لا يكون نقضا قادحا .

وإن كان التخلف لدليل يدل عليه لم يقـدح كذلك لأن هذا الـدليل يكون مخصصا للدليل الذي دل على العلة، والتخصيص جائز لا حجر فيه ، لأنه يرد على العام مطلقا ، سواء أكان العموم مستفادا من اللفظ أو من المعنى ـ عند من يقول به ـ وبهذا ظهـر أن النقض غـير قادح في العلية مطلقـا وهـو المطلوب .

واستدل أصحاب المذهب الثالث : بأن العلل المنصوصـة إنمـا تثبـت بنص الشارع عليها ، فتخلف الحـكم عنهـا في بعض الصـور لدليل يثبـت

التخلف لم يخرج عن كونه تخصيصا للدليل المثبت للعلية بغير محل التخلف ، وغاية الأمر أن المخصص قد تأخر عن هذا الدليل إلى وقت الحاجة إليه ، وتأخر البيان إلى وقت الحاجة لا شيء فيه .

أما العلل المستنبطة ، فإثبات عليتها يرجع إلى المجتهد : فلو جعل تخلف الحكم عنها في بعض الصور غير قادح في عليتها ، لم يصح إبطال العلة المستنبطة أصلا ، لأن للمجتهد أن يقول : أردت من قولي إنها علة ، عليتها في غير الموضع الذي يعترض علي به ، وفي ذلك سد لباب الإبطال . وليس ذلك مذهبا لأحد ، ولهذا الفارق الذي قلناه ، كان النقض غير قادح في العلل المنصوصة ، وقادحا في العلل المستنبطة وهذا ما ندعيه .

أجاب البيضاوي عن ذلك : بأن ما قلتموه في العلل المنصوصة ، لا يضرنا ، لأن التخلف حينئذ يكون لمانع وهو دليل التخلف ، والتخلف لمانع لا يقدح عندنا .

أما ما قلتموه في العلل المستنبطة ، فلا يتم إلا إذا كان التخلف مطلقا لا يقدح ، سواء أكان لمانع أو لغير مانع ، وليس ذلك مذهبا لنا ، فالمجتهد عند عدم المانع من التخلف لا يسمع قوله ، لأنه قول بلا دليل ، أما عند المانع فإن قوله يكون مقبولا ، لاستناده إلى الدليل المثبت للتخلف .

واستدل البيضاوي بما يأتي :

أولا : نقض العلة ، كتخصيص العام ، بجامع أن كلا منهما قد تخلف فيه مقتضى الدليل فإن مقتضى العام ثبوت حكمه في جميع أفراده ، وقد تخلف هذا المقتضى في الفرد الذي يدل عليه المخصص ، ومقتضى الدليل المثبت للعلية وجود العلة في جميع المحال ، مع وجود الحكم معها وقد تخلف هذا المقتضى في الصورة التي حصل فيها النقض ، وتخصيص العام بالدليل جائز ، ولا يبطل الإستدلال بالعام في غير محل التخصيص ، فكذلك نقض العلة لدليل يدل على تخلف الحكم عن الوصف لا يبطل العلية في غير محل التخلف ، وبذلك يكون النقض لمانع غير قادح في العلية ، سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ، وهو ما ندعيه .

وثانيا : ظن العلية عند وجود المانع لا يزال باقيا ، لأن العقل يسند التخلف إلى المانع ، ولا يسنده إلى عدم المقتضى ، ضرورة أن المقتضى للحكم في غير محل التخلف ، هو الوصف الذي وجد وتخلف الحكم عنه ، وما دام الظن باقيا عند وجود المانع وجب العمل به ، لأن العمل بالظن واجب ، فيكون الوصف مع المانع علة للحكم ، ولا يكون التخلف لمانع قادحا في عليته . أما عند عدم المانع فإن ظن العلية يزول ، لأن العقل يسند تخلف الحكم في هذه الحالة إلى عدم المقتضى ولا يسنده إلى المانع ، لأن المفروض أنه لا مانع ، وإذا زال ظن العلية فقد زالت العلية ، وبذلك يكون الوصف عند عدم المانع غير علة ، فيكون النقض عند عدم المانع قادحا ، وهو المطلوب .

هذا ، وقد اختلف العلماء في الإحتراز عن القدح ، وكانوا كما يلي :

أما القائلون بأن النقض غير قادح فيها فقد إختلفوا في وجوب الإحتراز وعدم وجوبه على مذاهب ثلاثة :

المذهب الأول : لا يجب الإحتراز عنه وعند وروده يدفع بما يدفع به النقض .

المذهب الثاني : يجب الإحتراز عنه حتى لا يوجه إليه .

المذهب الثالث : إن كان النقض واردا على سبيل الإستثناء يجب عليه الإحتراز عنه لكونه مشهورا ، وإن كان واردا على خلاف ذلك لم يجب عليه لعدم شهرته .

والمختار عند ابن الحاجب المذهب الأول ، وتوقف الإمام الرازي فحكى المذاهب السابقة من غير ترجيح ، أما البيضاوي فلم يتعرض لشيء من ذلك .

والجواب عن هذا الإعتراض بأحد أمور ثلاثة :

الأول : منع وجود الوصف الذي ادعى المعترض أنه علة في صورة نقض الحكم ، بأن يقول المستدل بالقياس ، لا نسلم أن العلة الجامعة موجودة

في صورة النقض ، لوجود قيد في الوصف الذي هو علة ، وذلك القيد غير موجود في صورة النقض ، مثل أن يقال : الوضوء طهارة من الحدث فيحتاج إلى النية ، قياسا على التيمم ، فينتقض هذا الحكم بإزالة النجاسة ، فإن قيد الحدث معتبر في العلة ، وهو غير موجود في إزالة النجاسة فإنها خبث .

وإذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض ، فلا يجوز للمعترض أن يستدل على وجود العلة فيها ، لأنه حينئذ نقل من النقض إلى الإستدلال ، ولأنه غصب لمنصب المستدل ، لأن الإستدلال منصبه .

ولو قال المعترض الدليل الذي ذكرت على وجود العلة في الفرع ، منه دل على وجودها في صورة النقض ، فهو غير مسموع منه . ولا نقل من نقض العلة إلى نقض دليل العلة، فيكون هذا منعا مستأنفا .

الثاني : أن يكون بدعوى ثبوت الحكم وهو إما تحقيقا وإما تقديرا : فالتحقيق كأن يقول المستدل بالقياس : لا نسلم عدم الحكم في صورة النقض ، بل هو موجود فيها ؛ كما يقال : يجوز السلم بغير التأجيل لأنه عقد معارضة ، فلا يكون التأجيل شرطا لصحته ، قياسا على البيع ، والجامع كونهما عقد معارضة .

فيقول المعترض : هذا قياس منقوض بالإجارة ، فإن الوصف الذي هو عقد معارضة . موجود فيها مع عدم الحكم ، وهو عدم التأجيل بالإتفاق .

فيقول المستدل في جوابه : لا نسلم عدم الحكم في الإجارة ، لأن التأجيل ليس شرطا في صحة الإجارة ، بل هو شرط لإستقرار المعقود عليه لا العقد .

وأما الحكم التقديري : فكأن يقول المستدل : ولد الأمة رقيق ، ولو كان أبوه حرا ، والعلة في رقه رق أمه . فيقول المعترض هذه العلة منقوضة بولد المغرور ، فإن الأمة إذا غررت الحر فادعت أنها حرة فتزوجها. ثم تبين له بعد ذلك أنها أمة ، فإن ولدها يكون حرا ، وبذلك تكون العلة وهي رق الأم موجودة ، ولاحكم وهو رق الولد قد تخلف عنها.

فيقول المستدل : لا نسلم عدم وجود الحكم ، لأن رق الولد موجود تقديرا ، ولذلك يجب في الولد القيمة ، ولو كان حرا . ما وجبت قيمته .

الثالث : أن يبين المستدل ، مانعا يمنع ثبوت الحكم في صورة النقض ، كما يقال : الإجارة عقد معارضة فلا ينفسخ بالموت ؛ قياسا على البيع . فيتقض بالنكاح ، فيقول المستدل : ها هنا مانع يمنع الحكم ؛ وهو إنتهاء عقد النكاح بالموت ، والفسخ متفرع على تقدير العقد[1] .

العَاشر: الكَسْر

الكسر : عبارة عن وجود الحكمة في بعض الصور ، مع تخلف العلة والحكم عنها : مثاله ، من جوز القصر للمسافر العاصي بسفره ، هذا مسافر فيترخص كغير العاصي ، لحكمة تخفيف المشقة ، فيقول المعترض : وكذلك صاحب الحرفة الشاقة في الحضر ، كمن يحمل الأثقال ويضرب بالمعاول فإنه يترخص له ، فوجود المشقة في الصورة التي ذكرها المعترض مع تخلف الحكم والعلة فيها يسمى كسرا عند الآمدي وابن الحاجب . وعبر عنه غيرهما بنقض المعنى ، والمراد به : نقض الحكمة .

واختلف في كونه قادحا فقيل : إنه قادح لاعتراضه المعنى المقصود . قال المحلي : والراجح أنه لا يقدح لأنه لم يرد على العلة وإنما ورد على الحكمة فقط ، وقد عرف البيضاوي والفخر الرازي الكسر بعدم تأثير أحد جزأي العلة ونقض الآخر وهو مقتضى كلام إبن السبكي . قال السالمي في تعريف الكسر : هو عند أصحابنا أن يظن القائس أن لبعض الأوصاف تأثيرا في الحكم فيجعله جزءاً من العلة ، والمعترض يظن أنه لا تأثير له فيسقطه ويكسر الباقي من الأوصاف ، مثاله : أن يعلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب

(١) الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٨٩ ، المعتمد جـ ٢ ص ٨٢٢ ، فواتح الرحموت جـ ٢ ص ٣٤١ ، شرح الكوكب المنير ص ٣٤٦ ، التبصرة جـ ٢ ص ٤٩٥ ، نهاية السول جـ ٣ ص ٦٣ ، شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٢٩٩ ، تسهيل الوصول إلى علم الأصول للمحلاوي ص ٢٢٩ ، أصول الفقه لأستاذنا الشيخ زهير جـ ٤ ص ١٢٢ .

قضاؤ ها فيجب أداؤ ها كصلاة الأمن ، فيظن المعترض أنه لا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم ، وهو وجوب الأداء فقط ، فيقول القائس : إنا نريك عبادة وجب قضاؤ ها ،ولم يجب أداؤ ها وهو صوم الحائض في رمضان .

وجوابه : أن يبين القائس أن للوصف الذي أسقطه المعترض تأثيرا في الحكم وهو كون العبادة صلاة وإن الصلاة تخالف الصيام في ذلك ، هذا كلامه ، وهذا المعنى الذي سماه هؤ لاء كسرا يسميه الآمدي وابن الحاجب بالنقض المكسور ، قال ابن الحاجب . والمختار عند العاقد حال العقد كقول الشافعي في بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح ، كما لو قال بعتك عبدا فيظن المعترض أنه لا تأثير لكونه مبيعا فيسقطه وينقض علته بنكاح الغائبة ، فإن بين المعترض عدم تأثير كونه مبيعا كان الإعتراض قادحا ولا يفيد مجرد ذكره قال صاحب المنهاج ويكون حينئذ من الإعتراض بعدم التأثير فظهر لك أن الإعتراض بالكسر راجع إلى الإعتراض باختلال شرط وهو منع كون بعض أوصاف العلة مؤ ثرا فإن بينه المعترض قدح وإلا لم يقدح إن بين القائس تأثيره[1] .

الحادي عشر: المعارضة

المعارضة هي : إلزام المستدل الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم إثباتاً أو نفيا ، هكذا حكاه الشوكاني عن الأستاذ أبي منصور .

وقيل هي إلزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره .

والمعارضة قال بها جمهور أهل الأصول والجدل ، وزعم قوم أنها ليست إعتراضا فهي ليست بسؤ ال صحيح فلا تكون من القوادح .

والقائلون بها قسموها إلى ثلاثة أقسام.

١ ـ معارضة في الأصل.

---

(١) الإحكام للآمدي جـ ٢ ص ٩٢ ، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٦ ، شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٢٥ .

٢ ـ معارضة في الفرع .
٣ ـ معارضة في الوصف .

أما المعارضة في الأصل : فبأن يذكر علة أخرى في الأصل سوى العلة التي علل بها المستدل ، وتكون تلك العلة معدومة ، ويقول : إن الحكم في الأصل إنما كان بهذه العلة التي ذكرها المعترض لا بالعلة التي ذكرها المستدل .

وهي إما أن تكون بمعنى آخر مستقل بالتعليل غير المعنى الأول ، كما لو علل الشافعي تحريم ربا الفضل في البر بالطعم ، فعارضه الحنفي بتعليل تحريمه بالكيل أو الجنس أو القوت أو تكون المعارضة بمعنى آخر غير مستقل بالتعليل ، ولكنه داخل فيه وصالح له كما لو علل الشافعي وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالعمد العدوان ، فعارضه الحنفي بتعليل وجوبه بالجارح .

فهذا قد اختلف الجدليون في قبول هذه المعارضة .

والثاني : الذي هو كون المعارضة بمعنى غير مستقل بالتعليل مقبول عند الجمهور لئلا يلزم التحكم ، لأن الوصف المستدل به ليس بأولى بكونه جزءاً أو مستقلا . فإن رجح إستقلاله بتوسعة الحكم في الأصل والفرع فتكثر الفائدة فللمعترض منع دلالة الإستقلال عليها ، ثم له معارضته بأن الأصل إنتفاء الأحكام ، وباعتبارها معا ، فهو أولى . قالوا : ويلزم منه إستقلالهما بالعلية فيلزم تعدد العلة المستقلة .

رد بالمنع لجواز إعتبارهما معا ، كما لو أعطى قريبا عالما .

وذكر بعض أهل الأصول أنه لا فرق بين أن تكون العلة التي يبديها المعترض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطعم أو غير مستقلة بل هي جزء علة كزيادة الجارح في القتل العمد العدوان في مسألة القتل بالمثقل ، وهذا إذا كانت العلة التي جاء بها المعترض مسلمة من خصمه أو محتملة إحتمالا راجحا ، أما إذا تعارضت الإحتمالات فقيل يرجح وصف المستدل وقيل وصف المعترض ، وقيل لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بل هو من التحكم المحض .

وقد اختلفوا هل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع على أقوال :

الأول : أنه لا يجب بل على المستدل أن يبين ثبوته في الفرع ليصح الإلحاق وإلا بطل الجمع .

الثاني : أنه يجب على المعترض البيان لأن الفرق لا يتم إلا بذلك .

الثالث : أنه إن قصد الفرق بين الأصل والفرع وجب عليه ذلك وإلا لم يجب وهو إختيار الآمدي وإبن الحاجب .

وجواب هذه المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف في الأصل ، أو بمنع المناسبة أو منع الشبه إن أثبته بأحدهما ، لأن المعارضة لا تتم من المعترض إلا إذا كان الوصف الذي عارض به في الأصل مناسبا أو مشابها ، إذ لو كان طرديا لم تصح المعارضة ، أو بمنع كون الوصف الذي أبداه المعترض ظاهرا ، أو بمنع كونه منضبطا أو ببيان إلغاء الوصف الذي وقعت به المعارضة ، أو ببيان رجوعه إلى عدم وجود وصف في الفرع ، لا إلى ثبوت معارض في الأصل .

وأما المعارضة في الفرع ، فهي أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه أو ضده بنص أو إجماع أو بوجود مانع أو بفوات شرط فيقول : ما ذكرت من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم في الفرع ، فعندي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده بنص هو كذا ، أو إجماع على كذا ، أو بوجود مانع لما ذكرته من الوصف ، أو بفوات شرط له ، وقد قبل هذا الإعتراض في الفرع بعض أهلي الأصول والجدل ونفاه آخرون فقالوا : إن دلالة المستدل على ما ادعاه قد تمت . قال الصفي الهندي : وهو ظاهر الإدعاء إذا كانت المعارضة بفوات شرط .

وأما المعارضة في الوصف فهي على قسمين : أحدهما أن يكون بضد حكمه . والثاني : أن يكون في عين حكمه مع تعذر الجمع بينهما .

مثال الأول : أن يقول المستدل في الوضوء إنها طهارة حكمية فتفتقر إلى

النية قياسا على التيمم . فيقول المعارض : طهارة بالماء ، فلا تفتقر إلى النية قياسا على إزالة النجاسة فلا بد عند ذلك من الترجيح .

ومثال الثاني : أن يقول المعترض نفس هذا الوصف الذي ذكرته على خلاف ما تريده ، ثم يوضح ذلك بما يكون محتملا[1] .

الثاني عشر: الفرق

وهو عبارة عن إبداء مخالفة بين الأصل والفرع ، وهو على ثلاثة أقسام ، لأنه إما أن تكون تلك المخالفة في الحكم وإما أن تكون في الضابط ، وإما أن تكون في جنس المصلحة .

فأما القسم الأول : وهو المخالفة في الحكم فتكون بأحد شيئين : إما إبداء مانع في الفرع من إجراء ذلك الحكم فيه . وإما بإبداء خصوصية في الأصل لم تكن موجودة في الفرع .

وأما القسم الثاني : وهو اختلاف الضابط في الأصل والفرع فنحو ما يقال في إيجاب القصاص على الشهود ، تسببوا بالشهادة فوجب القصاص كالمكره ، فيقول المعترض : إن الضابط في الفرع الشهادة ، وفي الأصل الإكراه فلا يتحقق التساوي .

وجوابه : إن الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا ، أو بأن إفضائه في الفرع مثله أو أرجح ، كما لو كان أصله الإغراء للحيوان فإن تلهف الأولياء على القتل طلبا للتشفي ، أغلب من تلهف الحيوان بالإغراء بسبب نفرة الحيوان ، وعدم علمه فلا يضر إختلاف أصلي التسبب فإنه اختلاف فرع وأصل كما يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل في منع الإرث .

وأما القسم الثالث : وهو اختلاف المصلحة في الأصل والفرع ، فهو

---

(١) روضة الناظر ص ٣٤٥ ، المنخول من تعليقات الأصول للغزالي ص ٤١٦ ، هداية العقول إلى غاية السول جـ ٢ ص ٦١٩ ، الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٩٣ ، شرح طلعة الشمس جـ ٢ ص ١٦٩ .

أن تكون مصلحة الأصل مخالفة لمصلحة الفرع الذي أبداه المستدل ، مثاله : أن يقول المستدل على حد اللائط أولج فرجاً في فرج مشتهي طبعاً محرم شرعا فيجلد كالزاني فيقول المعترض المصلحة في الفرع الصيانة عن رذيلة اللواط ، والمصلحة في الأصل دفع إختلاط الأنساب ، وقد يتفاوتان في نظر الشرع وهو راجع إلى المعارضة .

وجوابه : أن ينكر المستدل أن الحكمة في الأصل دفع إختلاط الأنساب فقط ، بل يقول إن الحكمة دفع إختلاط الأنساب مع الصيانة عن تلك الرذيلة وغيرها من المفاسد العامة وإلا لزم جواز الزنا بالصبية والآيسة إذ ليس فيها ذلك المحذور وهو باطل[1] .

الثالث عشر : القول بالموجب

وهو عبارة عن تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع ويسمى ارخاء العنان وشاهده قوله تعالى : ﴿ يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل ﴾[2]، فإن معنى هذا الكلام مسلم عند المسلمين لكن الأعز عند المسلمين هو رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم ، والأذل عندهم هو ذلك القائل ، والأعز عند المنافقين هو نفس المنافق فمدلول كلامه مسلم ، والخلاف بينهم باق ، وهو أنواع ثلاثة :

النوع الأول : أن يستنتج المعترض من المستدل ما يتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه ، مثاله : قول من يوجب القصاص على القاتل عمداً بالمثقل قتل بما مثله يقتل في العادة ، فلا ينافي وجوب القصاص ، كالقتل بالحاد الخارق فيقول المعترض : أن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا هو نقيضه ، وإنما محل النزاع وجوب القصاص « وهذا الضر يحتاج إلى تبيين الموانع والمقتضي وشروطه ».

والجواب عن هذا الإعتراض : أن يبين المستدل أن ذلك محل النزاع أو

(١) المرقاة جـ ١ ص ٣٦٢، نهاية السول مع الإبهاج جـ ٣ ص ٨٦، شرح الكوكب المنير ص ٣٥٨، إرشاد الفحول ص ٢٢٩.
(٢) سورة المنافقون آية ٨.

مستلزم له ، كما لو قال : لا يجوز قتل المسلم بالذمي فيقول المعترض :

نعم لا يجوز قتل المسلم بالذمي لأنه ليس بجائز ، بل هو واجب ، فيقول المراد بقولنا لا يجوز أي لا يجوز تحريمه لا ما زعمت ، وإذا كان ذلك هو المراد لزم إنتفاء قولك أنه واجب .

النوع الثاني : أن يستنتج المعترض أبطال ما يتوهم أنه مأخذ الخصم مثاله أن يقال للحنفي : التفاوت في القتل لا يمنع من وجوب القصاص ، كما لا يمنع من القتل نفسه ، فيعترض بأنه علة فيقول المعترض على هذا : لا نسلم كون علة عدم وجوب القصاص ، هو التفاوت بحيث إني أقول لو بطل ذلك ، بطل وجوب القصاص ، بل العلة شيء آخر منع الحكم الذي هو وجوب القصاص ، أو فقد شرط من شروطه ، ولا يلزم من انتفاء مانع واحد انتفاء الموانع جميعاً أو الشرائط أو المقتضى .

والجواب عن هذا الإعتراض : أن يبين المستدل أن ذلك هو المأخذ ، نحو أن يبين أن انتفاء المانع من حصول القتل بالمثقل يؤخذ منه إنتفاء المانع من وجوب القصاص فيه أيضاً ، لأن وجوب القصاص إزهاق الروح ، فإذا لم يمنع المثقل من إزهاق الروح بل حصل له فقد حصل به موجب القصاص فيجب إذ لا مانع .

والنوع الثالث : أن يسكت عن المقدمة الصغرى من مقدمتي القياس وهي الأولى مع كونها غير مشهورة نحو أن يقول : ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلاة . ويسكت عن قوله الوضوء قربة فيرد عليه الوضوء لكونه قربة ولم يشترط فيه النية عند الخصم ولو ذكر المقدمة الصغرى لم يرد عليه إلا المنع لكون الوضوء قربة ، وهذا الإعتراض يعود إلى اختلال شرط وهو المنع من إقتضاء العلة الحكم وتأثيرها فيه .

والجواب عن هذا الإعتراض : أن يبين المستدل أن الحذف شائع فيرتفع المطعن[1] :

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع جـ ٢ ص ٣١٧ « سلم الوصول جـ ٤ ص ٢٢٤ ، المنخول للغزالي ص ٤٠٢ ، الأحكام للآمدي جـ ٤ ص ١١١ ، أرشاد الفحول ص ٢٢٨ .

الرابع عَشَر: القَلْبُ

وهو عبارة عن دعوى المعترض أن الدليل الذي جعلـه المستـدل دليلا لمدعاه إنما هو دليل عليه لا له ، فيقلب حجته عليه لا له ، وهو ممكن التسليم بمعنى أن الدليل الذي قلبه المعترض ، يمكن أن يكون مسلما عند المعترض ، فيكون عنده صحيحاً ، ويمكن أن يكون عنده غير صحيح وسكت عن الكلام فيه ، لكن قلبه عليه إن صح أنه دليل كما إذا قال : إن هذا الدليل إن صح فهو عليك لا لك ، أما لو صرح المعترض بتضعيف الدليل ورده فلا يكون محتملا للتسليم بعد ذلك ، بل هو عند المعترض مردود . وقيل : إن القلب تسليم لصحة الدليل المستدل به ، سواء أكان صحيحاً أم لا . وقيل : هو إفساد له مطلقا ، لأن القالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وإن لم يكن صحيحاً ، ومن حيث لم يجعله له مفسد له ، وإن كان صحيحاً ، وقيل : هو شاهد زور يشهد لك وعليك حيث سلمت فيه الـدليل واستدللـت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل .

ثم القلب نوعان ، لأنه إما أن يقتضى تصحيح مذهـب المعتـرض مع السكوت عن مذهب المستدل ، وإما أن يقتضي إبطال مذهب المستدل ، وكل واحد من النوعـين يكون تصريحـاً وتلويحـاً ، لأنـه إمـا أن يصرح المعتـرض بتصحيح مذهبه ، وإما أن يلوح على ذلك ، وإما أن يصرح بإبطال مذهب المستدل ، وإما أن يلوح على ذلك ، مثاله : أن يقول المستدل على وجـوب الصوم في الإعتـكاف ، لبـث في مكان مخصـوص فلا يكون قربـة بنفسـه ، كالوقوف بعرفـة فيقول الشافعي في عدم إشتراط الصوم في الإعتكاف لبث في مكان مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة ، فقد صحح الشافعي مذهبه بعلة المستدل وهي اللبث في مكان مخصـوص . ومثـال ما فيه إبطـال مذهب المستدل تصريحاً أن يقول الحنفي في مسح الرأس عضـو وضـوء فلا يكتفي فيه بأقل ما يطلق عليه إسمه كغيره . فيقول الشافعي: فلا يتقدر بالربع كغيره ، فعلق المعترض على علة المستدل ما يبطل به مذهبه ، ومثال ما فيه إبطال مذهب المستدل تلويحاً أن يقول الحنفي في تصحيح بيع الغائب عقد معارضة

فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح ، فيقول الشافعي فلا يشترط فيه خيار الرؤ ية كالنكاح وبيانه : أن من قال بصحته ، قال بخيار الرؤ ية ، فخيار الرؤ ية لازم لصحته فإذا إنتفى اللازم إنتفى الملزوم.

واختلفوا في قبوله ، فقال قوم : إنه مقبول ، وقال قوم : لا يقبل وهو نوع مخصوص من المعارضة[1] .

الأمر الثاني : مرتبة القياس من الكتاب والسنة والإجماع :

من المعلوم أن الكتاب هو الأصل الأصيل وأن السنة تالية له في المرتبة وأن الإجماع في المرتبة الثالثة . والآن نتكلم عن مرتبة القياس من الأدلة السابقة فنقول : القياس هو منها في المرتبة الرابعة لأن كل واحد من الكتاب والسنة والإجماع مستقل في دلالته على الحكم . وأما القياس فإنه محتاج في دلالته على الحكم لأحد هذه الثلاثة ضرورة توقفه على العلة المنصوص عليها بواحد منها أو المستنبطة مما نص عليه بواحد منها ، وما كان متوقفا على الشيء فهو فرع له وتال في المرتبة . وأما إفتقار الإجماع إلى السند فإنما هو في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم ولأن منكر الكتاب أو السنة أو الإجماع الصريح كافر ومنكر القياس ليس بكافر ولذلك قال بعض العلماء : إن القياس ليس من الدين لأن الدين اسم لما هو ثابت مستمر ، والقياس لم يجتمع فيه الأمر لأنه قد لا يحتاج إليه فتكون مرتبته بعدها . ولأن مقتضى القياس أن يثبت للفرع من الحكم ما للأصل فيلزم ألا يثبت بالقياس أحكام إبتداء أي بدون أصل ثبت حكمه ، والكتاب والسنة والإجماع تثبت بها الأحكام إبتداء ، وما تثبت به الأحكام إبتداء فمقدم في المرتبة على ما ليس كذلك .

الأمر الثالث : حكم القياس بالنسبة للمجتهد :

والقياس : إما واجب عيني ، وذلك في حق من نزلت به واقعة وكان

(١) أصول السرخسي جـ ٢ ص ٢٣٨ ، حاشية الأزميري جـ ٢ ص ٣٥٨ ، شرح الكوكب المنير ص ٣٦١ ، روضة الناظر ص ٣٤٤ .

من المجتهدين ، ولا يوجد من يقوم مقامه من المجتهدين لاستنباط حكمها مع ضيق الوقت .

وإما واجب على الكفاية : وذلك بأن يوجد عدد من المجتهدين ، وكل منهم يمكن أن يقوم مقام غيره في بيان حكم ما حدث من الواقعة .

وإما مندوب : وذلك في بيان الأحكام الفرضية التي لم تحدث ويجوز حدوثها فإن فرض المجتهد حدوثها وأظهر حكمها بالإستنباط قياسا على غيرها كان ذلك مندوبا حتى إذا ما حدثت نجد الحكم عند وقت الحاجة إليه قد استنبطه المجتهد .

الأمر الرابع : موقف شيخ الإسلام إبن تيمية و إبن القيم من القياس :

لم ينكر شيخ الإسلام إبن تيمية القياس . بل قال به عند الضرورة ، شأنه في ذلك المذهب الحنبلي ، ولعل هذا المسلك يوحي بندرة القياس في الجانب التطبيقي له .

والحق في ذلك أن صور القياس عنده كثيرة جداً أكثر مما عليه الجمهور فإنه لما رأى ما يجري على ألسنة الفقهاء في بعض الأحكام أنها مخالفة للقياس تصدى لهذا القول وأصدر كتابه « القياس في الشرع الإسلامي » أثبت فيه أنه لم يرد في الإسلام نص يخالف القياس الصحيح ، وقد تبعه في ذلك تلميذه إبن القيم ، فقد جاء كتابه إعلام الموقعين في الجزء الثاني منه أنه ليس في الشريعة شيء مخالف القياس .

وكان لهذا النهج أثره في المعاملات وفي الأحاديث ، وفي أقوال الصحابة مما ظن أنه مخالف للقياس . فقد أثبت أن كل النصوص الشرعية تتفق مع القياس الصحيح فكان الجانب العملي للقياس عندهما أشمل لكثير من الصور عند غيرهما ولتوضيح ذلك نقول وبالله التوفيق :

قال إبن تيمية : «القياس مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ومثل

هذا القياس لا يأتي الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع ، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه » .

وقال مبيناً السبب في القول بمخالفة الشريعة للقياس : « وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد ، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ، وليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر .

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس ، علمنا قطعاً أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده »[1] فالشريعة عنده لا تأتي بخلاف القياس الصحيح ، فإذا ظهرت مخالفة الشريعة للقياس علم أن القياس فاسد وأنها موافقة للقياس الصحيح ، فالقصور حينئذ يكون في الوقوف على القياس الصحيح لا في الشريعة ، فمن صادفه هذا فليتهم نفسه بالتقصير والعجز ، ولا يتهم الشريعة بمخالفة القياس الصحيح ، ويمكن أن يكون هذا الخلاف ناشئاً عن إتصاف الشيء بصفة أوجبت مخالفته في الحكم ، وقال في موضع آخر : « وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح ، بل ما قيل عنه : إنه على القياس فلا بد من إتصافه بوصف إمتاز به عن الأمور التي خالفها ، واقتضى مفارقته لها في الحكم »[2] .

١ ـ العقود والقياس :

وقد وضح إبن تيمية قوله هذا بذكر عقود قال عنها الفقهاء : إنها مخالفة للقياس ، وبين هو موافقتها للقياس فمن هذه العقود المضاربة والمساقاة والمزارعة قال البعض : إنها مخالفة للقياس لإنها من جنس الإجارة إذ هي عمل

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ٨٤ ، رسالة قياس لابن تيمية ص ٦ ، ٧

(٢) القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية ص ٥١ القاهرة ١٣٤٦ هـ

يعوض ، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض وهذه العقود العوض والمعوض فيها مجهولان فهي خلاف القياس ، ولكن إبن تيمية قال : إنها من جنس المشاركات ، فلا يشترط العلم بما يأخذه العامل ، ويكفي أن يعرف أنه سيأخذ حصته من الربح في المضاربة ، ومن التمر في المساقاة ؛ ومن الزرع في المزارعة فليست هذه العقود من قبيل الإجارة وقد شرعت على خلاف القياس بل هي من قبيل الشركة ، وهي جارية على المشروع في الشركات ، فليست مخالفة للقياس ، ومن هذه العقود الحوالة ؛ قالوا : إنها مخالفة للقياس . لأنها بيع دين بدين ، وهذا لا يجوز .

ولكن إبن تيمية بين أنها ليست بيعاً ، إنما هي إستيفاء ، فهي من قبيل الإستيفاء ، وليست من قبيل البيع حتى تكون مخالفة للقياس ومما يؤ يد أنها إستيفاء أن النبي عليه الصلاة السلام ذكرها في مقام الوفاء فقال : « مطل الغني ظلم ، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع » ففيه أمر المدين بالوفاء ، وأمر الدائن بقبول الوفاء إذا أحيل على مليء .

ومنها عقد السلم ، فهو عقد مخالف للقياس لأنه بيع معدوم ، وبيع الإنسان ما ليس عنده ، وقال الحنفية : إنه جائز إستحساناً لما فيه من الفائدة للمشتري والبائع . أما المشتري فلحصوله على المبيع بعد فترة دون تأثر بفرق السعر لأن السعر قد يرتفع وقت التسليم ، وأما فائدة البائع فهي أنه أخذ الثمن واستغله في تجارة مربحة ، أو قضى به شؤونه .

ولكن إبن تيمية يرى أنه موافق للقياس ، ووجهة موافقته للقياس أنه إذا كان البيع يصح مع تأجيل الثمن فيصح مع تأجيل المبيع وتعجيل الثمن قال :

فأما السلم المؤجل فإنه دين من الديون وهو كالإبتياع بثمن مؤجل ، فأي فرق بين كون أحد العوضين مؤجلا في الذمة ، وكون العوض الآخر مؤجلا في الذمة ؟ ، وقد قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ .

وقال ابن عباس : « أشهد أن السلف المضمون في الذمة حلال في كتاب اللّه وقرأ هذه الآية ، فإباحة هذا على وفق القياس لا على خلافه »[1] .

(ب) الأحاديث والقياس :

وكما تعرض إبن تيمية لبيان موافقة العقود للقياس فقد تعرض لأحاديث قيل عنها : إنها مخالفة للقياس ، فبين موافقتها للقياس ، ومن هذه الأحاديث حديث المصراة ، قال صلى الله عليه وسلم : «لا تصروا الإبل ولا الغنم ، فمن إبتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، إن رضيها أمسكها ، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر » .

فالحنفية قالوا : « إن هذا الحديث مخالف للقياس من وجوه : أولها : رد المبيع دون عيب ولا تخلف في الصفة . ثانيها : أن اللبن من خراج المبيع وفائدته التي تحصل في يد المشتري ، وهذا لا يضمن عملا بالحديث : « الخراج بالضمان ، ثالثها : أن اللبن مثلي ، والمثلي يضمن بمثله . رابعها : إذا لم يضمن الشيء بالمثل يضمن بقدره ؛ وهنا كان الضمان بالصاع من التمر ، وقد ينقص أو يزيد .

ولكن إبن تيمية يرى موافقته للأصول . ويرد هذه الوجوه التي تمسك بها الحنفية : أما قولهم ؛ إنه تضمن رد المبيع دون عيب الخ ، فرده بأن الشريعة ليس فيها ما يدل على إنحصار رد المبيع في هذين السببين ، فالرد بالتدليس أولى من الرد لفوات الصفة ، وذلك لأن البائع قد أظهر المبيع في حالة مرغوب فيها بحبس اللبن في الضرع والمشتري دفع الثمن مقابل هذا المبيع المتصف بهذه الصفة ، فإذا ظهر خلاف ما رأى كان له الرد ، وقد خير النبي الركبان إذا تلقاهم المشترون خارج السوق ، واشتروا منهم بضائعهم قبل أن يقفوا على السعر .

---

(١) القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية ص ٢٨ ، ٢٩ ، إعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

وأما إحتجاجهم بحديث : « الخراج بالضمان » فحديث المصراة أصح منه على أن الخراج إسم للغلة مثل كسب العبد وأجرة الدابة ، واللبن ليس بخراج على أن اللبن حدث في ملك البائع وكان موجوداً عند العقد ، فإذا رد المبيع بدونه ضمنه ، وأما أنه لم يضمن بمثله فلأنه لو ضمن بمثله ترتب عليه الربا لعدم معرفة مقداره على وجه التحديد .

وأما أنه إذا لم يضمن بالمثل ضمن بالقيمة ، والتمر ليس بقيمة وقد ينقص أو يزيد فلأنه لو ترك الأمر إلى تقدير المتعاقدين لاختلفا ، وتنازعا ، ففصل الرسول الخصومة بهذا التقدير ، والتمر قريب من اللبن ، لأن العرب كانت تتغذى بكل منهما ، وهو يتغذى به دون صنعه كاللبن بخلاف البر والشعير[1] .

ومن هذه الأحاديث التي قيل عنها : إنها مخالفة للقياس قوله عليه الصلاة السلام : « الرهن مركوب ومحلوب ، وعلى الذي يركب ، ويحلب النفقة ، ووجه مخالفته للقياس أنه أباح للمرتهن الركوب والحلب وهو غير مالك وجعل نظير الركوب والحلب النفقة لا القيمة .

ولكن إبن تيمية يرى أن هذا الحديث موافق للقياس وأن هذا الحكم من الرسول فيه مصلحة للراهن بسقوط النفقة عنه ومصلحة للمرتهن بالركوب والحلب مع الإستيثاق من أداء دينه ، وفيه أداء لحق الرهن ، ولو قيل غير ذلك كان فيه مشقة أو ضياع لمنفعة الرهن ، فلو أمر الراهن بالإنفاق على الرهن مع عدم الإنتفاع منه ، أو أنفق المرتهن ، ثم رجع بالنفقة على الراهن كان في ذلك مشقة عليه وضياع لمنفعة ماله ، ولو أمر المرتهن بتسليم الرهن إلى الراهن يتصرف فيه بالركوب والحلب كان في ذلك قضاء على المقصود بالرهن ، وهو الإستيثاق من وفاء الدين[2] وإن قيل للمرتهن : لا رجوع لك بالنفقة كان في ذلك إضرار به ، وقد لا تسمح نفسه بالإنفاق على الرهن فيهلك جوعاً .

---

(١) أعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٢٧ .
(٢) إعلام الموقعين جـ ٢ ص ١٣٠ ، ١٣١ .

وهكذا يستمر إبن تيمية في عرض أحاديث قيل : إنها مخالفة للقياس ويبين موافقتها للقياس ، ويقول في النهاية : « وبالجملة فما عرفت حديثاً صحيحا لا يمكن تخريجه على الأصول الثابتة ، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياساً صحيحا يخالف حديثا صحيحاً ، لأن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح ، بل متى رأيت قياسا يخالف أثراً فلا بد من ضعف أحدهما لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عمن هو دونهم ، فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم ، منه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس ، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم فلهذا سار قياس كثير من العلماء يرد مخالفا للنصوص لخفاء القياس الصحيح عليهم كما يخفى على كثير من النلس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام »[1] .

فهو يقرر أنه لم يعرف حديثاً صحيحا لا يمكن أن يخرج على الأصول الثابتة ، لأن قضايا العقول السليمة تتفق مع المنقول الصحيح . وحيث بدا خلاف بين القياس والحديث فلا يخلو الأمر من ضعف أحدهما ، لكن القول بضعف القياس أقرب لخفاء القياس الصحيح وعدم قدرة العقول على إدراك الحقيقة فيه ، وأما السنة فإنها تقبل لنقلها عن المعصوم .

(جـ) ما لم يختلف فيه الصحابة يوافق القياس :

ومما اعتبره إبن تيمية غير مخالف للقياس ما جاء عن الصحابة ولم يختلفوا فيه ؛ وضرب أمثلة على نحو ذلك : منها قضاء عمر وعثمان في الأرض المفتوحة بترك قسمتها فقال البعض : إن هذا لا يجوز مستدلا بقسمة النبي أرض خيبر ، وإذا حبس الإمام الأرض نقض حكمه لمخالفة السنة .

ولكن إبن تيمية يرى أن ما نقل عن عمر وعثمان موافق للسنة ، وذلك أن النبي جاء عنه قسمة الأرض المفتوحة كما في خيبر ، وجاء عنه ترك قسمتها

(١) القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية ص ٦١ ، ٦٢ .

كما في فتح مكة حيث فتحها عنوة ، ولم يقسم أرضها وإذا ضمت السنن بعضها إلى بعض علم جواز القسمة ، وجواز ترك القسمة .

قال إبن تيمية : « وفي الجملة من تدبر الآثار المنقولة علم بالإضطرار أن مكة فتحت عنوة : ومع هذا فالنبي صلى اللّه عليه وسلم لم يقسم أرضها كما لم يسترق رجالها ، ففتح خيبر عنوة ؛ وقسمها وفتح مكة عنوة ؛ ولم يقسمها ، فعلم جواز الأمرين »[1] وقال : « وإلى ساعتي هذه ما علمت قولا قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه ، لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم ، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده »[2] .

وقد وافق إبن القيم شيخه في أنه ليس من الشريعة شيء على خلاف القياس فبعد أن ذكر رأي شيخه أتبعه بذكر أمثلة من فتاوى الصحابة موافقة للقياس الصحيح ، ومثال ذلك : مسألة الزبية التي قضى فيها علي ابن أبي طالب ، واعتبرها كثير من الفقهاء مخالفة للقياس : « وذلك أن قوماً من أهل اليمن حفروا زبية للأسد ، فاجتمع الناس على رأسها ، فهوى فيها واحد ، فجذب ثانياً . فجذب الثاني ثالثاً ، فجذب الثالث رابعاً ، فقتلهم الأسد ، فرفع ذلك إلى أمير المؤمنين علي كرم اللّه وجهه وهو على اليمن فقضى للأول بربع الدية ، وللثاني بثلثها ، وللثالث بنصفها ، وللرابع بكمالها وقال : « إجعل الدية على من حفر رأس البئر » فرفع ذلك إلى النبي صلى اللّه عليه وسلم ، فقال : « هو كما قال » . اعتبر إبن القيم هذا موافقاً للقياس وبنى ذلك على هذا الأصل : وهو أن الجناية إذا حصلت من فعل مضمون ومهدر سقط ما يقابل المهدر ، واعتبر ما يقابل المضمون ، وفعل الإنسان في حقه مهدر فهؤلاء الأربعة مات أولهم بسبب مركب من أربعة أشياء : سقوطه وهو غير مهدر ، بل هو ناتج من التزاحم ، وهو ليس من فعله وسقوط الثاني والثالث والرابع ، وهذه الثلاثة الأخيرة مهدرة لأنها من فعله ، فسقط ما

(١) القياس في الشرع الإسلامي لإبن تيمية ص ٦٦ ـ ٦٧ ، ٦٨.
(٢) المرجع السابق ص ٧٢.

يقابلها ، ووجب ما يقابل السبب الأول وهو ربع الدية .

أما الثاني : فقد مات بسبب مركب من ثلاثة : جذب الأول له ؛ وهو مضمون لأنه ليس فعله وجذبه للثالث والرابع ، وهذا مهدر لأنه فعله ، فسقط ما يقابله ، وهو ثلثا الدية ؛ ووجب ثلث الدية ، وهو المقابل لجذب الأول له ، وأما الثالث فقد مات بسبب مركب من إثنين : جذب الثاني له ، وهو غير مهدر وجذبه للرابع ، وهو مهدر لأنه فعله ، فسقط ما يقابله ، وهو نصف الدية ، ووجب له نصف الدية .

وأما الرابع فقد مات بسبب واحد : وهو جذب الثالث له ؛ وهو لا فعل له في موته ، فوجبت ديته كاملة »[1] . هذا وقد يوجه السؤ ال الآتي : « كيف ينسب القتل إلى الأربعة مع أن الأسد هو الذي قتلهم ؟ والجواب عن هذا : أن الأسد وإن كان هو القاتل فعلا إلا أنه لا يمكن إلقاء التبعة عليه فأبقيت على السبب ، ففي هذه المسألة ليس للرابع فعل البتة وإنما هو مجذوب . فوجبت له الدية كاملة ، والثالث جاذب ومجذوب فألغى ما يقابل فعله ، ووجب له نصف الدية . والثاني جذبه الأول ، وهذا غير ملغى ، وجذب هو الثالث والرابع ، وهذا ملغى لأنه فعله ، فوجب له ثلث الدية ، والأول وقع بسبب تزاحم الحاضرين ؛ وهذا غير ملغى ، وجذب هو فوقه الثاني والثالث والرابع . وهذا ملغى لأنه فعله ، فوجب له ربع الدية فقط[2] .

وقد مضى إبن القيم في ضرب الأمثلة من فتاوى الصحابة مبيناً موافقتها للقياس ، إلى أن قال : « فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراءها من أنه ليس في الشريعة شيء يخالف القياس ولا في المنقول عن الصحابة الذين لا يعلم لهم فيه مخالف ، وإن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجوداً وعدماً كما أن المعقول الصريح دائر مع أخبارها وجودا وعدماً ، فلم يخبر اللّه ولا رسوله

---

(١) إعلام الموقعين جـ ٢ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ .

(٢) إعلام الموقعين جـ ٢ / ١٥٢

بما يناقض صريح العقل ؛ ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل[1] .

و إلى هنا ينتهي الجزء الأو ل
ونبدأ بمشيئة الله تعالى
في الجزء الثاني و يشتمل
على أهم الأدلة
المختلف فيها
والله الموفق.

* * *

(١) هذه بعض الأمثلة ومن أراد المزيد فليرجع إلى القياس في الشرع الإسلامي لشيخ الإسلام إبن تيمية ، و إعلام الموقعين الجزء الثاني ففيه الكثير.

فهرس الجزء الأول
من
الاجتهاد فيما لا نص فيه

الموضوع | **الصفحة**